

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELLA SARDEGNA

CAGLIARI

# CRISTOLOGIA E SOTERIOLOGIA

Studente:

GABRIELE GALLERI



ANNO ACCADEMICO 2013-2014

## Introduzione generale

La parola stessa “Cristologia”, ci aiuta a comprendere l’oggetto del corso. “Cristologia” ci dice che è una riflessione su Cristo, sul suo mistero. È un corso avente lo scopo di comprendere chi è Gesù Cristo, ma non solo, di comprendere chi è Gesù Cristo per noi. Va sottolineato il fatto che il corso “cristologia” non colloca al centro il nome “Gesù” ma il nome “Cristo”.

Nel linguaggio comune utilizziamo in modo forse un po’ automatico il termine “Gesù Cristo” per indicare una persona. In questo nome tuttavia c’è di più: stiamo dicendo che Gesù è il Cristo. A una persona stiamo attribuendo che è il Cristo. Si tratta di una *omologia*: una affermazione *omologica*. Stiamo compiendo una professione di fede: che Gesù è il Cristo.

La Cristologia dunque non è semplicemente un discorso su Gesù, sulla sua persona in senso puramente storico, ma **la Cristologia è fondamentalmente una riflessione credente su Gesù che è il Cristo**. La Cristologia non è dunque un sinonimo di Gesuologia.

Dicendo che Gesù è il Cristo si confessa che Gesù di Nazareth non è un uomo come gli altri, ma che egli nella singolarità e unicità della sua persona è allo stesso tempo il Cristo. Cristo deriva dalla radice che indica l’unzione, dunque Cristo significa “l’unto”. Questa confessione di Gesù come il Cristo da una parte mette in evidenza una singolare concretezza, ma poi assume anche una valenza universale poiché riguarda tutti gli uomini per ciò che la sua vita, la sua opera, il suo insegnamento ha significato per tutti. La confessione di Gesù come il Cristo pone l’accento sulla de-

terminatezza del dato cristiano: esso parte non da una parola ma da un dato concreto: una persona.

Ogni riflessione teologica deve tenere insieme questi due nomi. Ogni riflessione cristologica porta in se una certa “tensione”: la tensione fra la singolarità della persona di Gesù e l’universalità della salvezza. Il mistero di Cristo infatti ha una dimensione escatologica. Si tratta della tensione fra il Gesù della storia e il Gesù della fede.

Gesù è l’annunciatore, ma è allo stesso tempo l’oggetto di un annuncio.

## **Cristologia e Soteriologia**

Il nostro studio comprende due parti. Queste due parti non sono indipendenti l’una dall’altra: sono semmai inscindibili. Queste due esigenze inseparabili sono:

- 1) La **CRISTOLOGIA** vera e propria. Capire chi è Gesù. Capire chi è la sua persona, l’essere di Gesù nella sua costituzione. La dimensione “ontologica”;
- 2) La **SOTERIOLOGIA**. Considerare ciò che Gesù ha fatto, la sua opera, l’opera della salvezza. La dimensione “funzionale”.

Non è possibile considerare chi è Gesù senza considerare quello che ha fatto, e allo stesso tempo non è comprensibile l’opera di Gesù senza considerare chi è.

## **La non riducibilità della persona di Gesù Cristo**

La persona di Gesù Cristo non può essere ridotta ad un personaggio autorevole nel campo nella morale e dell’insegnamento in genere. Nemmeno può ridursi a una figura di riformatore sociale. La Cristologia non può e non deve ridurre la persona di Gesù Cristo a questo. Lo studio della sua persona deve confrontarsi costantemente con la fede trasmessa dai suoi discepoli e che incontriamo nel Nuovo Testamento.

## Il metodo da adottare nello studio cristologico

Il risultato di una ricerca non dipende soltanto dal materiale che si ha a disposizione, ma dipende anche e in modo decisivo dal metodo che si segue. Il metodo è la chiave che apre alla conoscenza. Occorrono ovviamente i dati sui quali applicare il metodo. Si presenta però il problema delle fonti. Nella storia sono stati applicati molteplici approcci metodologici allo studio cristologico. Anche attualmente esistono una molteplicità di metodi. Occorre dunque scegliere il metodo che meglio si addice allo studio cristologico.

Fra i principali approcci applicati in passato ricordiamo:

- l'approccio dogmatico. Questo metodo pone l'attenzione sui dogmi cristologici. Considera ciò che le definizioni dogmatiche affermano e cerca di comprenderlo considerando la Scrittura e la Tradizione. Questo metodo è stato predominante in alcune fasi della storia della teologia. Noi lo ripudieremo perché nonostante l'importanza del dogma noi non consideriamo la riflessione teologica in funzione della definizione dogmatica, ma in funzione del dato rivelato. Come afferma il *Conc. Vat. II* la teologia deve fondarsi sulla Rivelazione, non sul dogma. Partire dal magistero potrebbe portare a elaborare una teologia condizionata: si andrebbe infatti a considerare soltanto ciò di cui si è preoccupata, tralasciando il resto.

- l'approccio induttivo. Questo è stato applicato particolarmente a partire dal post-concilio. Si tratta di quel tipo di approccio che pone al centro la fede della comunità credente. Come punto di partenza pone dunque comunità e la sua fede. Tutti i dati cristologici: biblici, tradizionali ecc. vengono letti dunque alla luce della comunità. La comunità diventa il luogo in cui la fede cristologica matura. Tuttavia in questo approccio vi è qualche limite: mettere al centro la comunità concreta come criterio di lettura dei dati cristologici può portare come conseguenza la valorizzazione di alcuni dati non dando l'adeguata valorizzazione ad altri elementi. Il rischio è dunque di considerare i dati cristologici solo per quello che servono a quella determinata comunità.

Noi seguiremo un altro approccio: il metodo genetico (o storico-evolutivo) “Genetico” indica che si propone di studiare la Cristologia nella maniera in cui essa si è sviluppata, ossia secondo la sua genesi. Occorre dunque partire dalla scrittura per poi considerare il pensiero della comunità primitiva e così via. Al centro viene collocata dunque la Scrittura come dato della Rivelazione.

Occorre cogliere in primis il dato della Rivelazione e in un secondo momento considerare la recezione del dato rivelato nella comunità cristiana. In questo modo la riflessione teologica risulta fondata su quello che è il suo vero fondamento: la Rivelazione.

Questo metodo presenta anch'esso alcune difficoltà: quella più grossa è quella di mettere insieme ed integrare tutti gli elementi che emergono dalla Rivelazione nella Cristologia biblica e nella Cristologia “storica”.

Il grande merito di questo metodo sta però nella sua capacità di valorizzare le fonti.

### **Lo studio delle fonti nella storia del pensiero teologico**

Possiamo individuare alcune fasi:

**1) 1887-1906. THE OLD QUEST.** È una fase che culmina con la pubblicazione di un libro di Schweitzer: *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*.

Il punto di partenza è invece quello di uno studioso dell'epoca, Reimarus, il quale affermava che la storia di Gesù è del tutto diversa da quella che ci proviene dai vangeli e dalla tradizione cristiana.

**2) fino metà del 1900. THE NO QUEST.** Grande esponente è il teologo protestante Bultmaan. Egli sposta l'attenzione dal piano prettamente storico a quello esistenziale. Pone al centro il Kèrygma essenziale piuttosto che la dimensione storica. Gesù è importante per quello che dice a me, non tanto per quello che è stato storicamente. Egli dunque arriva quasi a un rifiuto della dimensione storica.

**3) 1953-1980. THE NEW QUEST.** Si assiste però a una terza fase, quella di ripresa della dimensione storica, ad opera dei discepoli di Bultmaan. Fra questi discepoli ricordiamo particolarmente Käsemann, Borhkamm, Ebeling, James Robinson. Käsemann fu il primo a riaccendere in questa fase l'interesse sulla storia.

**4) negli anni '80. THE THIRD QUEST.** LA questione si aprì grazie alla pubblicazione di un libro da parte di Sanders intitolato *Gesù e il giudaismo*. Si cercò dunque di ricomprendere la figura di Gesù alla luce del giudaismo, quindi sotto la matrice storica. Importanti gli studi compiuti da Charlesworth e da Meier, che pubblicò *Un ebreo marginale. Riscoprire il Gesù storico*.

## **Rapporto tra i vangeli e la storia di Gesù**

Nella concezione classica “fare storia” era essenzialmente narrare degli avvenimenti allo scopo di tramandare il ricordo di essi. Questo si poteva attuare, da parte dello storico, acquisendo il maggior numero di dati possibili: ciò si compiva però senza considerare la veridicità o meno delle fonti.

Questa concezione valse purtroppo sino al XVIII-XIX secolo. Nel modo di fare storia oggi in senso scientifico e critico un ruolo decisivo è attribuito sia alle fonti che ai redattori dello studio conclusivo.

Ci domandiamo allora ... è veramente possibile conoscere i fatti storici nella loro oggettività? Forse è impossibile. Infatti è impensabile cogliere la storia senza la presenza di una soggettività che si concretizza nella presenza dei testimoni. Poiché un evento del passato è raccontato, implica la mediazione soggettiva dei testimoni che hanno sperimentato quell'evento. Cosa possiamo dire, allora, sui vangeli e sulla storia di Gesù? È evidente che i vangeli non possano essere considerati dei semplici resoconti della vita di Gesù, poiché non sono una mera cronaca della vita di Gesù. Spesso son presenti discordanze.

Dobbiamo intendere i vangeli come scritti che vogliono trasmettere ciò che i gesti e le parole di Gesù hanno significato per i credenti, senza togliere nulla all'oggettività fondamentale di ciò che viene raccontato. Essi sono essenzialmente una testimonianza in Gesù che è il Cristo. Gli evangelisti vogliono fornire una testimonianza di fede su ciò che Gesù Cristo ha significato per i discepoli. Lo scopo primo è quello di far passare un messaggio teologico. Le discordanze presenti nei vangeli non sono contro la verità storica, ma manifestano semmai che i vangeli sono interessati principalmente ad altro, ossia a trasmettere un discorso teologico. Di per se

nessuna testimonianza ci dà un'oggettività allo stato puro. Occorre determinare l'orizzonte della soggettività umana con la quale son stati interpretati e rielaborati gli eventi riguardanti Gesù Cristo. Bisogna chiarire l'orizzonte ermeneutico.

I Vangeli e tutto il nuovo testamento sappiamo che nascono sostanzialmente da un'esperienza, l'esperienza pasquale dei discepoli. Alla base c'è l'esperienza dell'incontro col Cristo risorto. I Vangeli son nati dalla confluenza di diverse esperienze riguardanti un unico Evento. Essi sono un'ermeneutica pasquale dell'Evento cristologico. Oltretutto è un'ermeneutica "apostolica": significa che è frutto di un'interpretazione degli apostoli.

Questo ha sollevato varie problematiche, poiché da molti l'interpretazione apostolica è stata considerata un ostacolo alla conoscenza del Gesù storico. Secondo molti occorrerebbe superare l'interpretazione apostolica risalendo alla vicenda originale di Gesù Cristo.

Non possiamo parlare dell'esistenza di un canone nel canone nel caso si affermi che non tutto ciò che è presente nella Scrittura è valido e normativo. Del resto chi sarebbe in grado di distinguere le parti veraci, in questo caso storiche, da quelle non?

### **L'interpretazione apostolica: la chiave per accedere al Mistero di Cristo**

In conclusione potremmo dire che potremmo sì raggiungere pure il Gesù storico, ma non potremmo mai raggiungere il Cristo della fede senza basarci sulle testimonianze di fede trasmesse dagli apostoli. Noi lo conosciamo tramite la loro testimonianza pasquale. Questo particolare legame della Chiesa primitiva con Gesù, ha il valore di paradigma normativo. Il valore normativo non è dato dunque dalla storia nella sua oggettività, ma dalla testimonianza apostolica. Ciò è da intendersi in modo dinamico. Ciò che resta sempre decisivo per la fede è proprio la testimonianza apostolica, ossia la comprensione apostolica dell'Evento cristologico. È nella comunità apostolica che si manifesta la Tradizione, ossia la trasmissione di ciò che è normativo per la fede.

## **La dimensione storica**

La dimensione storica per la cristologia è molto importante. Occorre distinguere la dimensione riguardante il Gesù storico dei vangeli da quella riguardante la riflessione teologica su Cristo presente nei vangeli.

Considerando ad esempio i passi dei vangeli cosiddetti di “predizione della passione”, possiamo domandarci se risalgono veramente al Gesù storico o se si tratta di un lavoro redazionale ad opera dell’evangelista in funzione di un messaggio teologico. Se Gesù aveva preparato gli apostoli all’evento della Passione, come si spiega il fatto che essi appaiono decisamente tramortiti durante il compiersi di quanto egli aveva predetto? Possiam concludere affermando che la questione del Gesù storico è una dimensione fondamentale per il cristianesimo. Il Figlio di Dio è entrato in modo pieno nella storia degli uomini. Il cristianesimo non è una gnosi. È una religione fondata sulla storia. Una cristologia a-storica non coglierebbe il vero mistero di Cristo! Gesù Cristo è stato pienamente uomo, pienamente inserito nella storia degli uomini.



# MOMENTO BIBLICO

# CAPITOLO I

## La fede primitiva in Cristo nei testi paolini

Occorre considerare in primis i testi che ci parlano della fede cristologica primitiva. Non partiremo ovviamente dai vangeli, poiché i testi più antichi non sono evidentemente i vangeli. Partiremo perciò dalla considerazione delle Lettere paoline.

### 1.1. Il capitolo 10 della Lettera ai Romani

1Fratelli, il desiderio del mio cuore e la mia preghiera salgono a Dio per la loro salvezza.

2Infatti rendo loro testimonianza che hanno zelo per Dio, ma non secondo una retta conoscenza.

3Perché, ignorando la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio.

4Ora, il termine della Legge è Cristo, perché la giustizia sia data a chiunque crede.

5Mosè descrive così la giustizia che viene dalla Legge: *L'uomo che la mette in pratica, per mezzo di essa vivrà.*

1 Ἀδελφοί, ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν.

2 μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν·

3 ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, καὶ τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην] ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν·

4 τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.

5 Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

6Invece, la giustizia che viene dalla fede parla così: *Non dire nel tuo cuore: Chi salirà al cielo?* – per farne cioè discendere Cristo–;

7oppure: *Chi scenderà nell'abisso?* – per fare cioè risalire Cristo dai morti.

8Che cosa dice dunque? *Vicino a te è la Parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore*, cioè la parola della fede che noi predichiamo.

9Perché se con la tua bocca proclamerai: «Gesù è il Signore!», e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo.

10Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza.

11Dice infatti la Scrittura: *Chiunque crede in lui non sarà deluso*.

12Poiché non c'è distinzione fra Giudeo e Greco, dato che lui stesso è il Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano.

13Infatti: *Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato*.

6 ἢ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει, Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·

7 ἢ, Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.

8 ἀλλὰ τί λέγει; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.

9 ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ·

10 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

11 λέγει γὰρ ἡ γραφή, Πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.

12 οὐ γὰρ ἔστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν·

13 Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

Paolo parla qui del tema della salvezza e di come la si ottiene. È questo il tema comune a tutto il capitolo. Lo sviluppa prendendo come punto di riferimento i giudei. Essi hanno zelo per Dio ... ma non secondo retta coscienza. Infatti essi pensano di ottenere la salvezza grazie alla sola osservanza esteriore della Legge. Paolo vuole ripudiare questa concezione manifestando la via nuova per giungere alla salvezza. Vi è infatti una nuova legge: il compimento della legge si ha in Cristo. La salvezza si ottiene ricercando Cristo: «il termine della legge è Cristo».

Questa via salvifica, manifestata in Cristo, è alla portata di tutti, per cui si ha un superamento della visione secondo cui la salvezza era riservata soltanto ai Giudei. Per rafforzare questa idea Paolo cita un passo veterotestamentario: Dt 30,11-14:

«11 Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. 12 Non è nel cielo, perché tu dica: “Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire, affinché

possiamo eseguirlo?”. 13Non è di là dal mare, perché tu dica: “Chi attraverserà per noi il mare, per prendercelo e farcelo udire, affinché possiamo eseguirlo?”. 14Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica»

Al vers. 8 di Rm Paolo sente l'esigenza di chiarire qual è questa parola di salvezza: *«la parola di salvezza che noi predichiamo»*.

Paolo usa il greco **κηρύσσομενν** (predichiamo. Dall'infinito **κηρύσσω**). Non è un verbo a caso! Si tratta di un verbo tecnico utilizzato per indicare l'annuncio della fede da parte della comunità cristiana. Importante anche il fatto che Paolo fa precedere questo verbo da un pronome: **ὁ κηρύσσομεν** (= *noi predichiamo*). Questa predicazione dunque non è propria di Paolo ma è comune all'intera comunità cristiana evangelizzatrice. Paolo si colloca dunque all'interno di una tradizione di annuncio comune. Non è lui il fondatore della predicazione, ma si colloca semmai nel soko di una prassi già in atto.

## **Confessare e credere**

Successivamente Paolo riprende due temi cari a Dt 30:

- la bocca
- il cuore.

(«con la tua bocca e nel tuo cuore»).

Per Paolo diverranno i due strumenti fondamentali per confessare e credere in Cristo:

- **CONFESSARE**. Paolo usa il verbo **ὁμολογήσης** (dall'infinito **ὁμολογεω**). È una confessione che si compie «con la bocca»: Paolo usa questa immagine ovviamente per riferirsi a Dt 30.

Confessare che cosa? «che Gesù è il Signore». Troviamo così in questo testo una confessione di fede che appartiene alla comunità cristiana primitiva.

- **CREDERE**. Paolo usa il verbo **πιστεύσης** (dall'infinito **πιστεύω**). Questo verbo è anch'esso un verbo tecnico della primitiva comunità cristiana per esprimere la fede comune. Per Paolo si tratta di un credere «con il cuore» (cfr. Dt 30). Che cosa si crede? Che «Dio lo ha risuscitato dai morti».

Il versetto 9 ci offre dunque due affermazioni fondamentali, strettamente legate fra loro:

confessare	→	che Gesù è il Signore
credere	→	che Dio lo ha risuscitato dai morti

Alla comunità cristiana consente di confessare che Gesù è il Signore il fatto che Dio lo ha risuscitato dai morti. È dunque la resurrezione che dà a Gesù la dignità di Signore. Gesù è Signore perché è stato risuscitato dai morti.

## Il titolo di Kyrios

Che cosa vuol dire che Gesù è il Signore? Il termine è *Κύριος*. Non è un termine proprio dei cristiani. Era utilizzato già nel contesto ellenistico pagano. In seguito entrò in uso anche nel contesto giudaico.

- Nel contesto ellenistico il *Kyrios* era una figura importante, come l'imperatore ecc.
- Nel contesto tardo giudaico era riferito a JHWH.

Troviamo dunque che proprio in questo testo si usa questo termine. Qual è dunque il significato usato da Paolo? Quello ellenistico o quello giudaico? Se fosse utilizzato nel senso ellenistico significherebbe che Gesù Cristo ha delle qualità particolari. Se invece fosse utilizzato nel senso giudaico significherebbe attribuirgli la natura divina. Evidentemente non possiamo pervenire al significato in modo immediato.

## Dio lo ha risuscitato dai morti

Cosa significa questa professione di fede?

Il verbo utilizzato è *εγείρω*. Il termine significa “svegliarsi/svegliarsi dal sonno”. Dunque dovremmo tradurre «che Dio lo ha risvegliato». Il linguaggio utilizzato qui come in tutti i testi del nuovo testamento è dunque un linguaggio figurato, poiché non esiste un verbo tecnico per esprimere questo evento (i due verbi utilizzati nel NT sono “svegliarsi” e “alzarsi”).

«Dio lo ha risuscitato»: chi è l'autore della resurrezione? Dio. Noi spesso parliamo di “Gesù risorto” ponendo l'azione intrinseca a Gesù stesso. Qui invece appare un azio-

ne non intrinseca a Gesù, ma operata dal Padre. I testi più antichi del Nuovo Testamento considerano Dio come soggetto della resurrezione. Non troviamo mai “Gesù è risorto”.

Il contenuto di questo testo è pre-paolino: Paolo lo assume e lo fa suo perché egli si inserisce in questa tradizione.

Altri esempio li troviamo in *Rm 4,24* « noi che crediamo in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore», *Rm 8,11* «lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in Voi», *1Ts 1,10* « attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti», *Gal 1,1* « per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti», *2Cor 4,14* « convinti che colui che ha risuscitato il Signore Gesù, risusciterà anche noi».

La resurrezione di Gesù è **un atto teologico**, vale a dire che Dio è il soggetto della resurrezione di Gesù. Diventa l’evento decisivo, l’opera decisiva della storia della salvezza. Per la comunità cristiana primitiva la resurrezione di Gesù diventa l’opera che per eccellenza caratterizza l’agire di Dio. Il nuovo popolo di Dio fonda il suo essere sulla resurrezione di Gesù da parte di Dio. Essa fonda e realizza il nuovo Israele. Nel NT il termine Kyrios diverrà il termine pasquale per eccellenza.

### **La salvezza in Cristo: “Signore” al modo di Gl 3**

Paolo per difendere la salvezza, che si ottiene credendo che Dio lo ha risuscitato, cita un testo dell’A.T., più esattamente del profeta Gioele (Gl 3,5):

[Rm10,11] «Dice infatti la Scrittura: *Chiunque crede in lui non sarà deluso*»

Tuttavia se si considera il testo di Gioele, è evidente che Gioele si riferisce al “Signore” intendendo con questo termine JHWH. In Paolo però il riferimento è Gesù! Paolo dunque attribuisce a Gesù una funzione salvifica che nell’Antico Testamento era prerogativa di JHWH.

## 1.2. Il capitolo 15 della *Prima lettera ai Corinzi*

Paolo era stato informato dei problemi sussistenti nella comunità di Corinto ed egli si propose di scrivere una lettera a questa comunità. Il tema del **capitolo 15** è la risurrezione. È il testo più lungo del N.T. in cui si parla della resurrezione dei morti.

Perché Paolo vi dedica uno spazio così ampio? Perché vuole difendere la fede nella risurrezione dei morti, che da alcuni della comunità di corinti era posta in dubbio.

Quello che non si capisce bene è cosa i corinti precisamente mettevano in dubbio. Negavano la risurrezione in se, o negavano la maniera di essa, ossia la materialità della risurrezione?

1 Vi proclamo poi, fratelli, il Vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi

2 e dal quale siete salvati, se lo mantenete come ve l'ho annunciato. A meno che non abbiate creduto invano!

3 A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che

4 fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture

5 e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici.

1 Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε,

2 δι' οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστεύσατε.

3 παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,

4 καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς,

5 καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα·

Paolo proclama loro un “Vangelo” che apporta la salvezza. È importante il versetto 3: «A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto»: Paolo si colloca dentro una tradizione: il vangelo non è il suo, ma lo ha ricevuto anch'egli.

### Paolo “riceve” e “trasmette”

Paolo **usa due verbi tecnici**, che erano utilizzati nella chiesa primitiva per indicare la trasmissione della fede:

- παραλαμβάνω = ricevere

- παραδίδωμι = trasmettere

Cosa, Paolo, riceve e trasmette? Che Cristo morì, fu sepolto, e risuscitò: Paolo offre un contenuto di fede. Siamo di fronte a una professione di fede pre-paolina. Questo

possiamo apprenderlo dal fatto che Paolo stesso afferma di aver ricevuto questo contenuto da altri.

Paolo usa essenzialmente un discorso diretto. In mezzo a questo discorso diretto troviamo un contenuto che è esplicitato con delle proposizioni subordinate.

Tramite queste, situate *nei v. 3b-5*, Paolo vuole dire qual è questo contenuto che egli ha ricevuto e vuole trasmettere. Le subordinate iniziano con ὅτι / καὶ ὅτι (è/ che è). L'intenzione è quella di offrire una specificazione del contenuto. Con il v. 6 riprende il discorso continuo.

Analizzando il vocabolario delle parole situate in 3b-5 incontriamo delle parole improprie del vocabolario tipico di Paolo.

Afferma che «Cristo è morto per i nostri peccati» (ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). Paolo usa il plurale per indicare i peccati. Paolo solitamente usa il singolare per parlare del peccato, invece nei rari casi in cui usa il plurale lo fa per rifarsi a tradizioni precedenti. Qui dunque non vi è la teologia tipicamente paolina, ma il rifacimento a tradizioni precedenti (cfr anche Gal 1,4 « 4che ha dato se stesso per i nostri peccati al fine di strapparci da questo mondo malvagio ») In molteplici altri casi Paolo usa invece il termine al singolare (Rm 5 «a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo», Rm 6 «che diremo dunque, continuiamo a restare nel peccato per...?»). Se si va più avanti nel testo che si sta analizzando Paolo riprende il termine al plurale per altre due volte.

Interessante anche la notizia della resurrezione al terzo giorno. Questa notizia è unica, non ha altri riscontri nelle lettere di Paolo.

Dire che alcuni contenuti sono prepaolini significa affermare che appartengono a tradizioni precedenti. Si pongono allora due domande: a quale epoca risalgono? Si può dire qualcosa di più preciso riguardo all'origine di questo contenuto?



Riguardo alla prima lettera ai Corinti fra gli studiosi c'è una convergenza nel datarla **intorno all'anno 55 d.C.**. Il contenuto tradizionale appartenerrebbe a un periodo situato fra il **40-45 d.C.**.

Fra gli studiosi c'è chi dice che questa formula abbia avuto origine in un ambiente giudaico-palestinese, forse Gerusalemme stessa. Chi propende per questa posizione pensa a una datazione intorno al 35 d.C..

C'è chi invece afferma che questo contenuto sia stato elaborato da Paolo rifacendosi all'ambiente antiocheno, ossia un ambiente giudaico ma ellenistico. L'anno potrebbe essere intorno al 40-42 d.C..

### **Analisi della professione di fede**

Chiarito che si tratta di una professione di fede, possiamo osservare che essa è espressa in riferimento a dei fatti, degli avvenimenti. I fatti dicono degli avvenimenti.

Vi sono quattro verbi:

- **mori** (ἀπέθανεν)
- **fu sepolto** (ἐτάφη)
- **fu risuscitato** (ἐγήγερται)
- **apparve** (ᾤφθη)

Chi è il soggetto di questi verbi? Il **Χριστός**, ossia il messia. Questi quattro verbi riguardano il Cristo. Paolo non si riferisce solo alla morte e resurrezione, ma anche alla sepoltura e alla apparizione con Risorto. Si tratta di una proclamazione del *Kèrigma* più sviluppata rispetto a quella formulazione sintetica che incontriamo in altri testi primitivi.

Di questi quattro verbi tre sono all'aoristo, ma uno è al perfetto (ἐγήγερται). Morì, fu sepolto, apparve son all'aoristo. L'aoristo è un modo che indica un avvenimento preciso e puntuale: un avvenimento che è accaduto nel passato e che resta nel passato. Invece il perfetto dice sì un fatto avvenuto nel passato, ma un fatto che non è chiuso nel passato. Gli effetti di quel fatto del passato rimangono sempre validi e attivi ("è risuscitato e resta resuscitato").

### A) «Cristo morì per i nostri peccati secondo le scritture»

«Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς»

Egli “*morì*”. Questo verbo ci dice un fatto storico. Ci dice ciò che è successo. È il fatto della morte. Sembra un fatto scontato in se, ma si sta parlando del messia, del Χριστὸς! A rendere più problematica questa morte è la modalità in cui è avvenuta: si è trattata di una morte in croce. Per la mentalità giudaica era veramente un problema che il messia fosse morto, e morto in quella modalità. Quella morte era scandalosa proprio in riferimento alla Scrittura. Il libro del Deuteronomio (Dt 21,22-23) affermava « Se un uomo avrà commesso un delitto degno di morte e tu l'avrai messo a morte e appeso a un albero, il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero, ma lo seppellirai lo stesso giorno, perché l'appeso è una maledizione di Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore, tuo Dio, ti dà in eredità». Questo brano era decisivo per il ripudio di questo tipo di morte.

Negli Atti degli Apostoli (At 5,27) quando gli apostoli vengono condotti davanti al Sinedrio, Pietro ricorda il modo di quella morte ed essi si innervosiscono: «Il Dio dei nostri padri ha risuscitato Gesù, che voi avete ucciso appendendolo a una croce. Dio lo ha innalzato alla sua destra come capo e salvatore [...]. All'udire queste cose essi si infuriarono e volevano metterli a morte». Pietro mette in evidenza quel tipo di morte, poiché proprio quello era il grosso problema.

Ritornando al nostro testo possiamo dire che Paolo pone in evidenza il «*secondo le scritture*» per evitare la presa di distanza da parte di coloro che si rifacevano proprio alle Scritture. Il rifarsi alle Scritture per Paolo è una prova fondamentale per riconoscere il Cristo in Gesù.

Paolo dicendo “secondo le Scritture” vuole riferirsi a qualche passo particolare o a tutta la Scrittura in generale? Potrebbe riferirsi a un testo particolare, ad esempio al Carme del Servo di JHWH: «è stato schiacciato per le nostre iniquità». Un'altra modalità di interpretazione è invece quella di riferirsi a tutta la Scrittura nel suo insieme, poiché il piano di Dio è in tutta la Scrittura nel suo insieme.

Egli «*morì per i nostri peccati*». Tramite questa espressione si vuole spiegare il senso di quella morte. La parola ὑπὲρ viene tradotta solitamente con “per”, ma ha una sfumatura di significati molto ampia: “a causa di, mediante, attraverso, invece

di”. Dunque potrebbe voler dire che Cristo morì a causa dei nostri peccati, o al posto di noi peccatori. Tuttavia è difficile stabilire il vero senso del termine.

L’espressione ha un valore essenzialmente teologico e soteriologico. La morte di Cristo ha un valore salvifico. La salvezza deriva da quella morte, attraverso quella morte è data la salvezza. Si tratta di un tema caro alla comunità primitiva. È un contenuto che è congeniale allo stesso Paolo. Lo incontriamo similmente anche in *Rm 5,6-11*:

«Infatti, quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empi. 7Ora, a stento qualcuno è disposto a morire per un giusto; forse qualcuno oserebbe morire per una persona buona. 8Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati nel suo sangue, saremo salvati dall’ira per mezzo di lui. Se infatti, quand’eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più, ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita. Non solo, ma ci gloriamo pure in Dio, per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, grazie al quale ora abbiamo ricevuto la riconciliazione.»

Il significato salvifico della morte di Cristo non era certamente cogliibile nel momento della morte da parte degli apostoli. È solo alla luce della resurrezione che i discepoli possono comprendere la storia di Gesù fino in fondo, e cogliere il valore salvifico di quel evento scandaloso della morte. La morte viene allora compresa dentro il piano di Dio, “secondo le scritture”.

## **B) «fu sepolto»**

«ἐτάφη»

Quale valore ha la sepoltura? L’annuncio della salvezza non si fonda sulla sepoltura del messia! L’elemento della sepoltura va letto in stretto legame con la morte. La sepoltura dice che è morto davvero. Si è trattata di una morte vera. Cristo l’ha subita in toto, al pari degli altri uomini. Non si è trattata di una morte apparente.

Qualche studioso ha voluto legare invece la sepoltura alla resurrezione, invece che alla morte. In questo modo sottolineerebbe in fatto della resurrezione: da sepolto fu risuscitato. Noi tuttavia preferiamo legare la sepoltura alla morte.

### C) « è risorto il terzo giorno secondo le Scritture »

« καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς »

«è risorto» / « ὅτι ἐγήγερται »

La prima cosa da sottolineare è il verbo. Il verbo è *ἐγείρω*. È uno dei due verbi tecnici del NT per indicare la risurrezione: significa “risvegliare”. Questo lo abbiamo già incontrato nella professione di fede di Rm 10. Non è un aoristo ma un perfetto. Il tempo verbale utilizzato è unico a differenza degli altri verbi che sono all’aoristo. Il perfetto mette in evidenza che gli effetti avvenuti nel passato permangono anche nel presente. La comunità cristiana primitiva vede nella resurrezione l’evento fondamentale di salvezza: per questo motivo essa non è relegata nel passato. La comunità che fa esperienza di salvezza rimanda a colui che è risorto.

È un verbo attivo, medio o passivo? È un verbo perfetto passivo: Cristo «è stato risvegliato». Significa che il soggetto della risurrezione non è Cristo ma Dio.

Al v. 12 si afferma invece alla forma attiva: «ora se si predica che Cristo è risuscitato dai morti ... ma se Cristo non è risuscitato ... ».

Tuttavia ciò porterebbe dei problemi...

Nella nostra professione il verbo potrebbe essere anche un medio passivo, poiché il medio si scrive in questo caso nel medesimo modo del passivo. Il medio sarebbe: «si è risvegliato».

Possiamo affermare allora che in questo contesto il tempo è passivo, poiché essendo una professione di fede prepaolina la consideriamo tenendo conto del livello a cui appartiene: le professioni di fede più antiche presentano la risurrezione come opera del Padre.

Il senso medio probabilmente è stato anche utilizzato in generale nelle professioni di fede in uno sviluppo appena successivo a quello primitivo, ossia quando il *kerygma* è stato utilizzato in una forma più sintetica e l’affermazione della risurrezione è stata unita a quella della morte, per cui “è morto e lui stesso è risuscitato”. È probabile che la forma media sia stata introdotta durante le controversie circa la divinità di Cristo per affermare il possesso da parte di Cristo di una prerogativa propriamente divina, ossia quella di risorgere in modo soggettivo.

### «il terzo giorno» / « τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ »

Questo terzo elemento della professione di fede presenta anche alcuni elementi: «**il terzo giorno**». Per alcuni esegeti questa indicazione è puramente cronologica. Per altri no.

Cosa indica questa chiarificazione temporale?

- Potrebbe essere in chiave cronologica il giorno in cui è stata trovata la tomba vuota, oppure potrebbe riferirsi al giorno delle apparizioni in cui i discepoli hanno incontrato il Signore risorto.
- Potrebbe anche essere letta in chiave teologica in riferimento all'AT in riferimento al compimento delle profezie.

Un esempio di passo veterotestamentario è Osea:

[Os 6,1-2] «“Venite, ritorniamo al Signore: egli ci ha straziato ed egli ci guarirà. Egli ci ha percosso ed egli ci fonderà. Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare, e noi vivremo alla sua presenza»

Qui Osea parla del terzo giorno come del giorno dell'adempimento delle promesse di Dio. Quindi per Paolo la risurrezione potrebbe trattarsi dell'evento in cui si sono adempiute le promesse di Dio. Avrebbe così un valore escatologico.

Oppure il terzo giorno potrebbe essere letto nel senso della stabilità della condizione: se è stato tre giorni nella tomba significa che la morte c'è stata veramente.

Noi non abbiamo gli elementi per dire con certezza a quale dimensione Paolo si riferisca. Possiamo però ipotizzare che la dimensione cronologica abbia qui anche un riferimento teologico: le due cose possono stare certamente insieme.

### «secondo le Scritture» / « κατὰ τὰς γραφάς »

A quali scritture Paolo fa riferimento? Può essere un riferimento alla Scrittura in generale, oppure a dei passi particolari.

Si riferisce alla “risurrezione” o al “terzo giorno”? Abbiamo diversi riferimenti nella Scrittura al terzo giorno. Se Paolo si riferisse al “terzo giorno” questi passi acquisirebbe grande importanza. Se invece Paolo si riferisse alla “risurrezione” occorrerebbe ovviamente considerare altri passi veterotestamentari.

## D) «Apparve a Cefa e quindi ai Dodici»

« ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα »

In greco il verbo utilizzato è ὤφθη. Si tratta del verbo ὤραω. È un aoristo medio passivo. Questo verbo presenta delle costruzioni particolari: è una forma verbale che prevede una costruzione: verbo + ipò + genitivo. Si tradurrebbe “fu visto”. Al “fu visto” scatta ovviamente una domanda: da chi? Il testo soddisfa la domanda dando una risposta. Fu visto da Cefa e quindi dai dodici.

Tuttavia qui non si segue la costruzione che normalmente questo verbo prevede, infatti non è presente né la preposizione “ipò” né il “genitivo”, ma un dativo (Cefa e i dodici sono al dativo).

Per cui non si traduce “fu visto *da* Cefa e *dai* dodici”, ma “fu visto *a* Cefa e *ai* dodici”.

Il motivo di questa problematica potrebbe essere ad esempio un qualche semitismo reso poi malamente nel greco, oppure un altro motivo: Il verbo ὤραω compare nel AT specialmente nel contesto della teofania a Mosè. Il senso utilizzato è in questi contesti un “senso causativo”, ossia quando si esprime che l’azione del verbo è suscitata da qualcosa. Per cui il senso del verbo utilizzato da Paolo potrebbe essere “si fece vedere”: in questo modo ci sarebbe una causa alla base di questo farsi vedere. Questo affermerebbe che il vedere da parte di Cefa e dei dodici non è puramente soggettivo da dovuto a qualcosa. La cosa più importante non è “il vedere dei discepoli” ma “che c’è qualcosa che si fa vedere”. “Fu visto” metterebbe in evidenza il vedere da parte dei dodici. “Si fece vedere” mette invece in evidenza l’iniziativa di colui che ha suscitato quel vedere. È questa apparizione di Cristo che suscita il vedere da parte dei discepoli. Al centro c’è la manifestazione del Cristo risorto. L’apparizione di Cristo si colloca dunque al modo della teofania del Sinai.

Nel contesto di ogni teofania dell’AT c’è sempre l’affidamento di una missione importante.

Si parla dei “dodici”, tuttavia il giorno della risurrezione erano undici! Qui certamente Paolo usa questo termine non in modo strettamente numerico ma per indicare il collegio apostolico in modo generico. “Dodici” non è un numero, ma una categoria

teologica. All'origine della Chiesa c'è l'esperienza del Cristo risuscitato fatta dagli apostoli. La Chiesa è fondata sulla Risurrezione, nasce dall'esperienza pasquale dei discepoli.

### 1.3. La lettera ai filippesi, il capitolo 2,5-11.

È una lettera di grande importanza. Potremmo dire che tutta intera la lettera ruota intorno al mistero di Cristo. Egli rappresenta il fondamento, il punto di partenza, e il mistero centrale della lettera. Questa lettera nasce non soltanto per esigenze teologiche di Paolo, ma allo scopo di scrivere riguardo a problemi contingenti alla comunità di Filippi. Paolo vuole dare delle soluzioni concrete per risolvere i problemi. È il quest'ottica che Paolo pone Cristo al centro.

All'inizio della lettera Paolo rassicura la sua vicinanza nonostante sia materialmente lontano. In un secondo momento Paolo passa a fare molteplici ringraziamenti per il sostegno ricevuto da quella comunità. Li esorta inoltre ad essere forti nella fede comportandosi da cittadini degni del Vangelo.

È il tema che sviluppa anche nel capitolo secondo. Ognuno, con umiltà, deve considerare l'altro superiore a se stesso. Tenendo conto delle molteplici situazioni di questa comunità (vanagloria, rivalità ecc.) Paolo elabora la sua grande esortazione:

**5**Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù:

**6**egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio,  
**7**ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo,  
**8**umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce.

**9**Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome,  
**10**perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra,  
**11**e ogni lingua proclami: «Gesù Cristo è Signore!», a gloria di Dio Padre.

5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ,

**6** ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,  
**7** ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος  
**8** ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ·

**9** διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα·  
**10** ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,  
**11** καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.



Paolo afferma che la comunità, rispetto ai problemi che ha, li esorta ad avere un modello: Cristo Gesù. A lui occorre guardare per risolvere i problemi della comunità. Paolo dice ai filippesi di prendere Cristo come modello.

### ***Considerazioni sull'origine prepaolina dell'Inno***

I versetti 5-11 costituiscono il cosiddetto Inno cristologico. Anche questo testo appare costituito da un pensiero pre-paolino.

Possiamo fare due ipotesi: se l'autore fosse Paolo si presenterebbero due ipotesi:

- che Paolo abbia scritto quest'inno nel mentre che scriveva la lettera, oppure che Paolo l'abbia scritto in un momento precedente e l'abbia in seguito riportato in questa lettera al momento della stesura di essa.
- L'altra possibilità è che l'autore non sia Paolo, ma un altro soggetto o meglio una comunità cristiana. Secondo questa seconda possibilità Paolo avrebbe conosciuto quest'Inno e avrebbe deciso di riprenderlo in questa lettera, magari anche con qualche ritocco personale. Qualche studioso suppone addirittura che questo Inno fosse già in uso con una applicazione cultuale nella comunità culturale.

Attualmente la maggioranza degli studiosi propende per l'ipotesi dell'origine prepaolina. A favore di questa ipotesi vi sono molteplici motivi:

- motivi che riguardano il vocabolario utilizzato. Parole che non sono tipiche del vocabolario paolino. Alcune non compaiono mai nell'epistolario paolino. Altre espressioni che incontriamo altrove qui le troviamo applicate con un senso particolare.

Ad esempio Cristo viene definito "servo" / "δούλου": questo termine non compare in alcuna lettera di Paolo.

Un altro termine è "esaltato" / "ὑπερύψωσεν": questo è tipico di Giovanni. Lo incontriamo in 2Cor 11: «per esaltare voi», ma è applicato con senso totalmente diverso.

- motivi che riguardano la concezione della realtà. «nei cieli, sulla terra e sotto terra».

La realtà è divisa in questi tre livelli. Essa non trova corrispondenza nella mentalità paolina delle sue lettere.

- motivi che riguardano il contesto della lettera. La portata dell'Inno appare eccessiva rispetto all'esortazione della lettera.

- motivi che riguardano la struttura dell'Inno. Il discorso su Cristo viene articolato secondo uno schema. Lo schema che caratterizza questo testo sembra non corrispondere allo schema teologico tipico di Paolo. Si parla infatti di “*umiliazione*” ed “*esaltazione*”: *dunque due momenti fondamentali*. Questi due momenti però non sono tipici di Paolo, il quale, invece, *articola solitamente lo schema in tre momenti*.

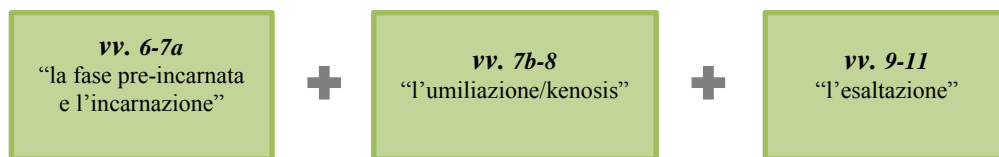
### ***La questione della suddivisione dell'Inno***

Circa l'inno in questione gli studiosi hanno individuato due schemi teologici fondamentali:

- una struttura in due parti:



- una struttura in tre parti



Questa distinzione fra le due visioni è fondamentale per riflettere se questo inno sia paolini o prepaolino. Poiché riteniamo che il testo sia prepaolino dobbiamo sostenere che la suddivisione più fedele sia quella in due parti.

### ***Problemi dell'origine culturale-religiosa dell'Inno***

Alcuni motivi ci conducono ad affermare la provenienza di quest'inno da contesti di fede molteplici. Alcuni elementi provengono *dall'Antico testamento*:

- la morte del Servo secondo Isaia;
- l'immagine del Figlio dell'Uomo secondo Daniele;
- «facendosi obbediente»: Cristo nuovo Adamo come l'obbediente in antitesi al primo Adamo disobbediente.

Un'altra origine potrebbe essere *dall'ellenismo*, ossia la concezione gnostica dell'uomo primordiale che discende sulla terra per salvare gli uomini e poi risale al cielo. Il concetto di ginocchia che si piegano “nei cieli, sulla terra, sotto terra” potrebbe riferirsi all'esistenza di potenze gnostiche in questi tre luoghi.

Qual è allora l'ambiente di origine dell'Inno? Le risposte sono molteplici.

### *Analisi del testo*

#### **A) La prima parte dell'inno (vv. 6-8)**

« 6 ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων  
οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο  
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,  
7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν  
μορφὴν δούλου λαβών,  
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος,  
καὶ σχήματι ἐυρέθεις ὡς ἄνθρωπος  
8 ἑταπείνωσεν ἑαυτόν,  
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,  
θανάτου δὲ σταυροῦ. »

6egli, pur essendo nella condizione di Dio,  
non ritenne un privilegio  
l'essere come Dio,  
7ma svuotò se stesso  
assumendo una condizione di servo,  
diventando simile agli uomini.  
Dall'aspetto riconosciuto come uomo,  
8umiliò se stesso  
facendosi obbediente fino alla morte  
e a una morte di croce.

Inizia con un pronome relativo (ὅς = il quale). L'inno inizia con questo pronome. Esso ha lo scopo di unire l'inno al testo precedente. Chi è questo “il quale”? è Cristo Gesù. ὅς indica il soggetto di quelli che sono i contenuti della prima parte dell'inno. Ci si riferisce al Gesù terreno. Egli è il modello a cui i filippesi devono ispirarsi. Gesù è indicato come modello per ripudiare la gelosia della comunità proprio perché egli “non ritenne un tesoro geloso...”.

Occorre comprendere in questa prima parte tre parole fondamentali:

1) ἐν μορφῇ θεοῦ. («pur essendo nella condizione di Dio»). Il problema sta nel fatto che è una parola con molteplici significati a seconda dei contesti in cui è collocata. Il termine μορφῇ (ossia “forma”) era utilizzata ad esempio in ambito filosofico da Aristotele. È stato utilizzato anche per indicare l'aspetto esteriore degli animali, o l'aspetto esteriore delle persone. Indica anche l'apparenza, la figura, l'immagine di una cosa.

Quale significato usa Paolo? Si escludono i significati filosofici per il fatto che il contesto non è filosofico. Il significato sembra esprimere l'espressione esteriore di un modo di esistenza di Cristo Gesù. Gli studiosi l'hanno recepita come una “*condizione*”. Questo termine dice appunto il modo di esistenza. L'applicazione di questo significato è favorito dal fatto che il termine compare anche nel v. 7.: μορφήν δούλου, «la condizione/modo di esistenza di schiavo».

Si potrebbe dire, dunque, «esistente in forma θεοῦ ». Cosa significa però “...θεοῦ”? è un genitivo ma si nota l'assenza dell'articolo “τοῦ” prima di θεοῦ. Potrebbe essere un aggettivo al posto di un sostantivo: si tratterebbe così di “divinità”.

- se fosse un aggettivo il significato sarebbe più blando perché indicherebbe una qualità “divina”,
- se fosse un sostantivo il significato sarebbe invece molto forte. Poiché θεός è il Padre, Cristo sarebbe nella medesima condizione del Padre.

Per ora non possiamo rispondere se si tratti del primo o secondo significato. Occorre considerare il senso della parola seguente ἀρπαγμὸν.

2) ἀρπαγμὸν ἡγήσατο. Il verbo ἀρπαζν indica il “rubare”, o “l'impossessarsi di un qualcosa con violenza”. I significati possono essere due poiché può interpretarsi:

- in senso attivo: l'azione del rubare/dell'impossessarsi,
- in senso passivo: ciò che il rubare produce come frutto: il bottino/la preda.

Il testo tuttavia non sta parlando di un furto, poiché ha già affermato che questo Cristo possiede questa condizione di Dio. Potremmo tradurlo allora «egli pur essendo nella condizione di Dio, non lo considerò come una cosa da conservare avidamente...»: che cosa? L'essere come Dio:

3) τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. C'è uno stretto rapporto fra “la condizione di Dio” dell'inizio del versetto e “l'essere come Dio”. Si tratta di una dignità. Cristo Gesù nel modo di essere come Dio ha considerato questo non come un vantaggio proprio: egli infatti spogliò se stesso.

ἐκένωσεν (da κένώω) significa “spogliarsi”. Egli ha rinunciato al “modo di esistere di Dio” e ha assunto la “condizione di esistere di servo” (δούλου), ossia la condizione dell’uomo.

εὑρεθεὶς significa “ritrovato”: egli è stato “trovato” nel suo apparire esteriore “come uomo”. In questa modalità umiliò se stesso (ἐταπείνωσεν). Egli “divenne obbediente”, ma letteralmente γενόμενος ὑπήκοος significa “divenne ascoltatore”. Questa obbedienza la perseguì fino alla morte di Croce.

### **b) La seconda parte dell’inno (vv. 9-11)**

9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν  
καὶ ἔχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα  
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα·  
10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ  
κάμψῃ  
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ  
καταχθονίων,  
11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἑξομολογήσεται  
ὅτι κύριος Ἰησοῦς χριστός  
εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

9Per questo Dio lo esaltò  
e gli donò il nome  
che è al di sopra di ogni nome,  
10perché nel nome di Gesù  
ogni ginocchio si pieghi  
nei cieli, sulla terra e sotto terra,  
11e ogni lingua proclami:  
«Gesù Cristo è Signore!»,  
a gloria di Dio Padre.

La seconda parte si caratterizza per la dimensione della “esaltazione”. Inoltre cambia anche il soggetto: non è più Cristo Gesù, ma Dio Padre. Essenzialmente si manifesta una risposta di Dio a ciò che Cristo Gesù ha compiuto nella prima parte dell’inno.

Il verbo ὑπερύψωσεν non indica semplicemente una “esaltazione”. È una forma composta (ὑπερ+ verbo). Il significa è dato così da un rafforzativo. Per cui Cristo è stato “*sovra esaltato*”. Questo è il modo in cui Dio risponde alla umiliazione di Gesù. Questo verbo indicava nell’A.T. l’innalzamento di Dio: ad es. in Dan 3,52.

Dio gli diede «il nome, quello che è al di sopra di ogni altro nome» (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα). Quale è questo nome che Dio gli diede?

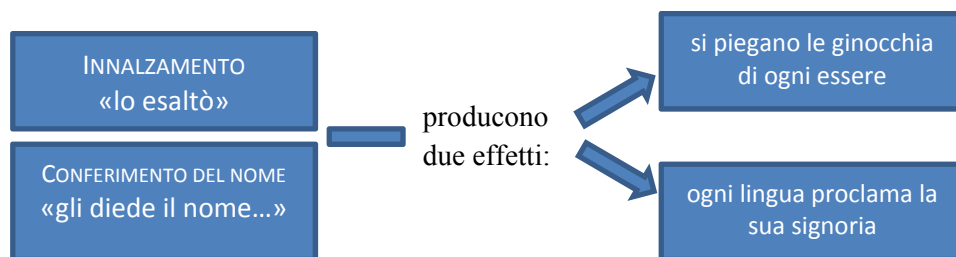
- secondo molti esegeti il nome a cui si riferisce è quello che compare poco più avanti nel testo: quello di κύριος.

- secondo altri, questo nome non è indicato. Dicendo che Dio gli dà “il nome” non si vuole indicare un nome specifico ma una dignità che è superiore a qualunque essere.

“L’innalzamento” e “la concessione del nome” producono un effetto: «dinnanzi a lui si piegano le ginocchia di tutti gli esseri».

Chi sono questi esseri? Potrebbero esservi degli influssi paganeggianti. Quale che sia l’origine di questi “esseri”, qui si parla della vittoria su tutte queste potenze da parte del Cristo innalzato.

Vi è un altro effetto dell’innalzamento e della concessione del nome: «ogni lingua proclama che Gesù Cristo è il Signore».



Importante la presenza del termine di κύριος. Questo termine indica la “signoria di Cristo”. Compare in questo contesto il verbo εξομολογήσεται : è il verbo della confessione di fede.

Sempre in quest’ultimo versetto compare un riferimento in corsivo, poiché qui il testo si rifà a un testo biblico: si tratta di *Is 45,23* «davanti a me si piegherà ogni ginocchio, davanti a me giurerà ogni lingua». Nel considerare questo dobbiamo tenere conto di una cosa: nella profezia di Isaia era riferito a JHWH, qui invece è attribuito a Cristo. In questo modo nell’Inno si attribuiscono a Cristo delle prerogative di tipo salvifico che nell’A.T. erano attribuite a JHWH. Un altro aspetto da notare è che in Is i verbi sono al futuro, mentre nell’Inno è al presente, quasi a manifestare che si è adempiuto quanto profetizzato.

L'inno si conclude con *una dossologia*: «a gloria di Dio Padre». A lui è riservata questa gloria, per indicare che tutto ciò che è avvenuto in Cristo corrisponde al progetto di Dio, e quindi si rende gloria a Dio Padre.

#### 1.4. La lettera ai Romani, il prologo in 1,3b-4.

La lettera inizia con un prologo. Esso è fondamentale per comprendere il fine di tutta intera la lettera.

**1** Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per chiamata, scelto per annunciare il vangelo di Dio –

**2** che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture

**3** e che riguarda il Figlio suo,

nato dal seme di Davide secondo la carne,

**4** costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti, Gesù Cristo nostro Signore;

**5** per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia di essere apostoli, per suscitare l'obbedienza della fede in tutte le genti, a gloria del suo nome,

**6** e tra queste siete anche voi, chiamati da Gesù Cristo –,

**7** a tutti quelli che sono a Roma, amati da Dio e santi per chiamata, grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo!

**1** Παῦλος δοῦλος χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς

ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,

**2** ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις,

**3** περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,

τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα,

**4** τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,

**5** δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,

**6** ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς, κλητοὶ Ἰησοῦ χριστοῦ·

**7** πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ.

Paolo percepisce il suo essere Apostolo come legato ad una missione, quella di essere annunciatore del vangelo di Cristo. Paolo percepisce la sua missione come funzionaria al volere di Dio. Il vangelo che Paolo annuncia «riguarda il figlio suo [di Dio]». Questo è l'oggetto di cui Paolo intende parlare ai cristiani di Roma.

Si può cogliere facilmente il fatto che le frasi siano molto articolate. Sembra che nel discorso di Paolo, fino a un certo punto lineare, si apra una parentesi, dentro la quale inserisce vari elementi, che vengono chiusi infine da un'altra frase. Sembra dunque che venga inserito ciò che viene detto circa "il Figlio suo".

Paolo introduce stranamente il v. 3 con un participio. Si può dunque supporre che siano state inserite alcune parti che non hanno a che fare con lo stile del discorso di Paolo. È proprio questa parte che assume per noi un interesse particolare:



**3b** nato dal seme di Davide secondo la carne,  
**4** costituito Figlio di Dio con potenza,  
secondo lo Spirito di santità,  
in virtù della risurrezione dei morti,  
Gesù Cristo nostro Signore;

**3b** τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα,  
**4** τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει  
κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης  
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,  
Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,

### ***L'origine prepaolina***

Su questi due versetti verte l'ipotesi di ***un origine prepaolina***. Paolo dunque invece di utilizzare parole sue si rifarebbe a una formula di pensiero già esistente.

A favore di questa tesi prepaolina vi sono alcuni fattori:

- nella lettura del testi si avverte la presenza di un qualcosa che spezza la continuità della frase;
- l'inizio con un participio (τοῦ γενομένου) costituisce la tecnica con cui adattare ciò che si vuole inserire nel contesto;
- son presenti molti termini che non appartengono al vocabolario tipicamente paolino:

**ἐκ** è molto raro. Lo troviamo solo in *Gal* 4,4: “nato da”;

**σπέρματος Δαυεὶδ** : il tema della “discendenza da Davide” è rarissimo, compare solo in 2Tm 2,8 ma il testo di 2Tm è dubbio circa l'origine paolina;

**κατὰ σάρκα** : anche questa espressione è rara. Lo incontriamo in Rm 9,5);

**τοῦ ὀρισθέντος** : “costituito” è un verbo che non compare mai in Paolo

**υἱοῦ θεοῦ** : questa modalità di espressione è unica senza articolo: Paolo parla di figlio di Dio sempre con l'articolo: υἱοῦ τοῦ θεοῦ

**δυνάμει** : è invece un'espressione che troviamo spesso in Paolo (11 volte), ma Rm 15,13.19; 1Cor 4,20.15,43; 2Cor 6,7; Col 1,11.29; 1Ts 1,5; 2Ts 1,11.2,9)

**πνεῦμα ἁγιωσύνης** : da sola la parola πνεῦμα è molto frequente, ma unita ad ἁγιωσύνης è unica

**ἀναστάσεως νεκρῶν** : questa espressione riferita alla risurrezione di Gesù non è così frequente, compare solitamente riferita alla risurrezione dei morti, ma non di Cristo

- in v. 3a si parla di “figlio di Dio” senza alcuna condizione, mentre in v. 4 si parla di “figlio di Dio” come titolo avente origine della sua risurrezione dai morti.

### *Il problema del termine ἐν δυνάμει nell'ottica dell'origine prepaolina del testo*

Possiamo dire dunque che questo testo è prepaolino per il suo contenuto, ad eccezione della parola ἐν δυνάμει invece che appartiene a Paolo. Paolo l'avrebbe quindi inserita per un fine teologico: senza questa espressione il testo non avrebbe il medesimo senso. Questo termine è capace di cambiare il significato teologico circa del Figlio di Dio.

Per Paolo Cristo è Figlio di Dio da sempre e per sempre. La tradizione prepaolina invece forse non aveva ancora sviluppato bene questa realtà. La teologia più arcaica (prepaolina) rileggeva, invece, il tema della figliolanza divina in stretto rapporto e dipendenza dal mistero pasquale: è questa la differenza di prospettiva.

In questi due versetti (3 e 4) vi sarebbe, così, l'unione fra due linee di pensiero: Paolo cercò di dare unità al pensiero aggiungendo ἐν δυνάμει. Con l'aggiunta di “in potenza” il testo assumerebbe il senso che Gesù Cristo, che era già figlio di Dio, divenne con la risurrezione Figlio di Dio in potenza, ossia Figlio di Dio potente, potente perché in grado di apportare la salvezza.

Come intendere ἐν δυνάμει ?

- una prima lettura è quella di tradurre “in potenza” vorrebbe indicare una qualità che Cristo non possedeva e che assunse con la risurrezione;
- una seconda lettura è quella di tradurre “potente”: in questo modo con la risurrezione Cristo sarebbe in grado di concretizzare l'opera della salvezza che egli ha compiuto. Così, questa parola, non indicherebbe l'assunzione di una qualità che prima non possedeva.
- una terza lettura consiste nel legare ἐν δυνάμει non a “Figlio di Dio” ma a “costituito” (costituito con potenza). In questo modo indicherebbe l'atto potente di Dio tramite il quale fece risorgere il suo Figlio. Questa lettura è più conforme alla fede primitiva che attribuiva al Padre l'opera di risurrezione del Figlio.

Possiamo ben affermare che questa è **una confessione di fede**, articolata in due momenti nettamente scanditi da κατὰ σάρκα e κατὰ πνεῦμα . La divisione in due parti l'abbiamo già trovata in altri testi.

### a) La prima parte della confessione di fede (v. 3b)

**3b** nato dal seme di Davide secondo la carne,     **3b** τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα,

La prima parte dice dell'esistenza storia di Cristo nel mondo. Ciò che si mette in luce è la discendenza davidica: «Gesù è il figlio di Davide». Si tratta di una indicazione di tipo messianico. Gesù è riconosciuto come Messia. La discendenza davidica dice l'esistenza terrena di Gesù

### b) La seconda parte della confessione di fede (v. 4)

<b>4</b> costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti, Gesù Cristo nostro Signore;	<b>4</b> τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,
---	--

La seconda parte considera invece la sua risurrezione dai morti. Non parla esplicitamente della morte in croce, ma considera comunque il mistero della esaltazione di Cristo, così come è tipico nella seconda parte di ogni schema di cristologia delle origini (umiliazione ed esaltazione).

### *“Figlio di Dio” e “Gesù Cristo”: due momenti della confessione di fede*

Il soggetto della confessione di fede non è Gesù Cristo, ma il Figlio di Dio. Paolo ha prelevato un contenuto che era articolato in due momenti e lo ha inserito nella sua lettera riferendo il tutto al Figlio.

“Figlio” nell'economia di tutto il discorso va così a riferirsi al primo momento della confessione di fede. Questo termine andrebbe ad indicare la preesistenza: in questo modo il materiale prepaolino che si costituiva di due parti viene mutato in tre parti tipicamente paoline:

1	Figlio
2	nato...secondo la carne
3	costituito...

Paolo dunque non attribuisce il contenuto prepaolino a Gesù. Quando parliamo di Gesù ci riferiamo infatti al Verbo di Dio a partire dal momento dell'incarnazione.

***Riconsiderazione circa il termine ἐν δυνάμει alla luce del soggetto del discorso: il Figlio***

La parola ἐν δυνάμει può essere riferita a “Figlio” o al verbo “costituito” (ὁρισθέντος). Si potrebbe trattare dunque di “una costituzione con potenza” o dell’essere “Figlio di Dio con potenza”.

Ovviamente non è possibile che egli sia divenuto “Figlio di Dio” con la risurrezione. Se si intendesse invece ἐν δυνάμει come “potente” significherebbe che è stato costituito con la risurrezione “Figlio potente”.

Sembra che ci siano nel testo due modi di parlare del Figlio:

- la prima è quella di origine paolina presente nel v. 3a,
- la seconda è quella di origine prepaolina presente nel v. 4.

Il senso potrebbe essere che egli fosse già Figlio, ma abbia acquisito qualcosa di più con la risurrezione (divenendo Figlio potente).

Nel caso invece intendessimo l’altro senso, quello della costituzione con potenza, significherebbe che la potenza non sarebbe la sua, ma di colui che lo ha costituito Figlio. Se fosse questo il senso, si potrebbe scorgere l’intervento di Dio nel risuscitare il Figlio. In questo modo direbbe un contenuto proveniente dalla fede primitiva, e lo stesso termine ἐν δυνάμει potrebbe provenire dalla comunità primitiva.

***“Secondo lo Spirito di santità”***

La condizione in cui Gesù si trova è quella di aver ricevuto lo Spirito.

***“In virtù della risurrezione dai morti”***

Se traduciamo “ἐξ” con “mediante” indichiamo una significato strumentale: a motivo della risurrezione è stato costituito Figlio di Dio potente.

Se traduciamo “ἐξ” con “con” indicherebbe sia un significato strumentale che un significato causale.

Anche il “νεκρῶν”, genitivo, ha due varianti:

- potrebbe essere “dai morti”,
- potrebbe essere “dei morti” .

Se parliamo di “dai morti” o di “dei morti” ... a quali morti ci riferiamo? Qui non si sta parlando della risurrezione di altri morti. Il testo è essenzialmente cristologico. Si sta parlando della risurrezione di Cristo, anche se in rapporto alla risurrezione di tutti i morti. Gesù manifesta apertamente il suo essere Figlio di Dio proprio con la risurrezione dai morti.

## CAPITOLO II

### La fede primitiva in Cristo negli *Atti degli apostoli*

#### 2.1. Introduzione generale agli Atti

Gli Atti degli Apostoli costituiscono un'opera lucana che forse all'inizio andava a formare un tutt'uno con il Vangelo di Luca. In questo contesto dovremo considerare non gli Atti in se stessi, ma quel materiale in essi presente di origine più antica.

Gli Atti degli Apostoli sono stati considerati sotto molteplici aspetti:

- come un'opera *caratterizzata esclusivamente dalla teologia lucana* (in questo senso il modo di parlare della Chiesa primitiva così come narrata passerebbe tramite la teologia paolina: si tratterebbe di un'immagine idealizzata della Chiesa così come la aveva in mente Luca),
- come opera che oltre a raccogliere la teologia lucana raccoglie anche *fonti provenienti da un contesto precedente*, che Luca ha raccolto e mantenuto nella sua opera. La tesi della sussistenza negli Atti di elementi precedenti è senza dubbio quella maggiormente accettabile.

Gli Atti si costituiscono anche di *un materiale prelucano*. In essi infatti possiamo trovare elementi cristologici che non corrispondono alla teologia lucana ma ad una fonte più arcaica.

Gli Atti si caratterizzano per essere una composizione molto articolata, intorno soprattutto a due persone: la prima parte intorno a Pietro, la seconda intorno a Paolo.

L'opera si definisce "Atti", ossia "fatti", ma in realtà la maggior parte dell'opera è costituita da "discorsi", che assumono oltretutto solitamente una valenza maggiore rispetto ai "fatti". Incontriamo spesso la presenza di grandi discorsi, non improvvisati ma costruiti dal redattore dell'opera. Essi solitamente sono costruiti secondo uno schema molto simile (2,14-41 (discorso di Pietro a Pentecoste); 3,12-26 (discorso di Pietro presso il portico di Salomone); 10,40-43 (discorso di Pietro in casa di Cornelio); 16-41). In questi testi vi è:

- "un fatto originante il discorso",
- "un inizio in cui ci si riferisce ai destinatari",
- "un corpo del discorso" costituito al centro dall'annuncio della morte e resurrezione di Gesù,
- "l'appello conclusivo alla conversione e al riconoscimento della signoria di Gesù"

## 2.2. Il discorso di Pietro a Pentecoste (2,14-41)

Si tratta di un vero e proprio discorso programmatico, che caratterizzerà tutto lo sviluppo del libro.

**14** Allora Pietro con gli Undici si alzò in piedi e a voce alta parlò a loro così: «Uomini di Giudea, e voi tutti abitanti di Gerusalemme, vi sia noto questo e fate attenzione alle mie parole.

**15** Questi uomini non sono ubriachi, come voi supponete: sono infatti le nove del mattino;

**16** accade invece quello che fu detto per mezzo del profeta Gioele:

**17** *Avverrà: negli ultimi giorni – dice Dio – su tutti effonderò il mio Spirito; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno sogni.*

**18** *E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno.*

**19** *Farò prodigi lassù nel cielo e segni quaggiù sulla terra, sangue, fuoco e nuvole di fumo.*

**20** *Il sole si muterà in tenebra e la luna in sangue, prima che giunga il giorno del Signore, giorno grande e glorioso.*

**14** Σταθείς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ, καὶ ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς, Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω, καὶ ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου.

**15** οὐ γὰρ ὥς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύουσιν, (ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας),

**16** ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ,

**17** Καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται.

**18** καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύσουσιν.

**19** καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἅνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

**20** ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος, καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα, πρὶν ἔλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

**21** *E avverrà: chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato.*

**22** Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nàzaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso fece tra voi per opera sua, come voi sapete bene –,

**23** consegnato a voi secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, voi, per mano di pagani, l'avete crocifisso e l'avete ucciso.

**24** Ora Dio lo ha risuscitato, liberandolo dai dolori della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere.

**25** Dice infatti Davide a suo riguardo: *Contemplavo sempre il Signore innanzi a me; egli sta alla mia destra, perché io non vacilli.*

**26** *Per questo si rallegrò il mio cuore ed esultò la mia lingua, e anche la mia carne riposerà nella speranza,*

**27** *perché tu non abbandonerai la mia vita negli inferi né permetterai che il tuo Santo subisca la corruzione.*

**28** *Mi hai fatto conoscere le vie della vita, mi colmerai di gioia con la tua presenza.*

**29** Fratelli, mi sia lecito dirvi francamente, riguardo al patriarca Davide, che egli morì e fu sepolto e il suo sepolcro è ancora oggi fra noi.

**30** Ma poiché era profeta e sapeva che Dio gli aveva giurato solennemente di far sedere sul suo trono un suo discendente,

**31** prevede la risurrezione di Cristo e ne parlò: questi non fu abbandonato negli inferi, né la sua carne subì la corruzione.

**32** Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni.

**33** Innalzato dunque alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire.

**34** Davide infatti non salì al cielo; tuttavia egli dice: *Disse il Signore al mio Signore: siediti alla mia destra,*

**35** *finché io ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi.*

**36** Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso».

**37** All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?».

**21** καὶ ἔσται, πᾶς ὃς ἐὰν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται.

**22** ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσιν καὶ τέρασιν καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἶδατε,

**23** τοῦτον τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἑκδοτὸν διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπῆξαντες ἀνείλατε,

**24** ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.

**25** Δαυεὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν, Προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστίν, ἵνα μὴ σαλευθῶ·

**26** διὰ τοῦτο ἠὐφράνθη μου ἡ καρδία καὶ ἡγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι.

**27** ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ᾄδην, οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.

**28** ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου.

**29** ἄνδρες ἀδελφοί, ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυεὶδ, ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μῆμα αὐτοῦ ἐστίν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης.

**30** προφήτης οὖν ὑπάρχων, καὶ εἰδὼς ὅτι ὄρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσει ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ,

**31** προῖδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ χριστοῦ, ὅτι οὕτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾄδου, οὕτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν.

**32** τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες.

**33** τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε.

**34** οὐ γὰρ Δαυεὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς, λέγει δὲ αὐτός, Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,

**35** ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

**36** ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.

**37** Ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν, εἰπόν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους, Τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί;



**38**E Pietro disse loro: «Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo.

**39**Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro».

**40**Con molte altre parole rendeva testimonianza e li esortava: «Salvatevi da questa generazione perversa!».

**41**Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone.

**38** Πέτρος δὲ πρὸς αὐτοὺς, Μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος·

**39** ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσεται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.

**40** ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων, Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης.

**41** οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχὰι ὡσεὶ τρισχίλια·

Da notare innanzitutto che il discorso di Pietro è fatto alla presenza degli altri undici. I destinatari sono gli uomini di Giudea e tutti quelli che si trovano a Gerusalemme: «Uomini di Giudea, e voi tutti abitanti di Gerusalemme».

La struttura del discorso è la seguente:

- Il fatto di partenza. Gli apostoli parlano in varie lingue.
- I presenti si pongono delle domande circa il perché, e dicono che sono ubriachi.
- Pietro risponde: il motivo non è il vino ma una adempimento della profezia di Gioele. Pietro la cita secondo la traduzione dei LXX.

## A) LA PROFEZIA DI GIOELE

*in Gioele 3,1.5*

**1**Dopo questo, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni.

**2**Anche sopra gli schiavi e sulle schiave in quei giorni effonderò il mio spirito.

**3**Farò prodigi nel cielo e sulla terra, sangue e fuoco e colonne di fumo.

**4**Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue, prima che venga il giorno del Signore, grande e terribile.

**5**Chiunque invocherà il nome del Signore, sarà salvato, poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza, come ha detto il Signore, anche per i superstiti che il Signore avrà chiamato.

*in Atti 2,17-21*

**17**Avverrà: **negli ultimi giorni** – dice Dio – *su tutti effonderò il mio Spirito; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno sogni.*

**18**E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito **ed essi profeteranno.**

**19**Farò prodigi lassù nel cielo e **segni** quaggiù sulla terra, sangue, fuoco e nuvole di fumo.

**20**Il sole si muterà in tenebra e la luna in sangue, prima che giunga il giorno del Signore, giorno grande e glorioso.

**21**E avverrà: chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato.

È importante notare che la citazione di Gioele compiuta da Pietro non è propriamente letterale: alcune parole vengono modificate o aggiunte.

- Pietro introduce la citazione aggiungendo «**negli ultimi giorni**». I tempi ultimi sono i tempi escatologici (ταῖς ἐσχάταις). Pietro sottolinea in questo modo che l'effusione dello Spirito avverrà nei tempi finali. Inquadra la profezia di Gioele escatologicamente. La dimensione escatologica di per se non è presente in Gioele.

- Oltretutto nel v. 18 aggiunge «**profeteranno**» (προφητεύσουσιν). In questo modo si sottolinea che già il discorso di Pietro rappresenta un adempimento della profezia di Gioele: Pietro e gli altri discepoli “profetizzano”.

- Infine la parola «**segni**» (σημεῖα). Questa parola ritornerà nel discorso di Pietro: «Gesù di Nazareth, accreditato presso di voi con prodigi, segni ...». Si tratta dunque quasi di una premessa. La parola “segni” permette di interpretare ciò che Gesù a fatto alla luce della profezia di Gioele: i segni di cui Gioele parla sono gli stessi segni che Gesù ha operato: in lui si adempiono.

### ***Il messaggio teologico della profezia di Gioele: una teologia prelucana***

Se l'effusione dello Spirito si realizza nei giorni escatologici, significa che l'effusione dello Spirito segna la venuta dei tempi ultimi. La risurrezione di Gesù, che è alla base del compimento della promessa, ossia dell'effusione dello Spirito, costituisce già essa la condizione dei tempi escatologici. La risurrezione di Gesù e l'effusione dello Spirito aprono i tempi escatologici.

Questo elemento tuttavia ***non appartiene in senso stretto alla teologia lucana***: è un'idea riconducibile invece alla Chiesa primitiva. Per Luca il dono dello Spirito inaugura il tempo della Chiesa, non il tempo escatologico.

EFFUSIONE DELLO SPIRITO	nella <i>teologia lucana</i> →	legato all' <u>inizio della Chiesa</u>
	nella <i>teologia della Chiesa primitiva</i> →	legato all' <u>inizio dei tempi escatologici</u>

### ***Il soggetto dell'effusione dello Spirito***

Nell'interno della profezia di Gioele il soggetto è JHWH, ma in seguito in 2,33 (discorso di Pietro) l'effusione è riferita a Gesù Cristo morto e risorto.

**[Gio 3]:** «Dopo questo, io [JHWH / Theos] effonderò il mio spirito sopra ogni uomo»

**[At 2,33]:** «Innalzato dunque alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire»

- Nella Chiesa primitiva l'effusione dello Spirito è vista legata all'opera di Cristo.
- Invece nella teologia lucana lo Spirito è sempre all'opera nel ministero di Gesù (ad es. in Lc: «lo Spirito lo condusse nel deserto...»; «lo Spirito del Signore è sopra di me»). La vita di Gesù comincia ad opera dello Spirito, e tutta l'esistenza terrena di Gesù è legata alla presenza dello Spirito. Gesù manifesta la presenza e la potenza dello Spirito in tutto ciò che egli fa e dice nella sua vita.

Il fatto dunque che in questo passo si attribuisca il soggetto a Cristo, significa che il testo è di origine prelucana.

Se si considera il rapporto fra il testo di Gioele e la citazione operata da Pietro si ha un cambiamento del Κύριος. Lo si deduce dal fatto che Pietro poco più avanti dice:

[Lc 2,36] «Sappia dunque con certezza tutta la casa d’Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso»

Il Signore nel quale si ottiene la salvezza è dunque Gesù Cristo. Inoltre per la remissione dei peccati e il dono dello Spirito occorre pentirsi e farsi battezzare “nel nome” di Gesù Cristo (cfr. v. 38).

## **B) IL DISCORSO PROPRIAMENTE CRISTOLOGICO (DAL V. 22)**

### ***Gesù di Nazareth***

«Gesù di Nàzaret»      «Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον»

Dal versetto 22 inizia la parte del discorso propriamente cristologica. Il soggetto del discorso è *Gesù “di Nazareth”* (la traduzione interpreta il testo greco in senso geografico: “di Nazareth”). Ma il testo greco dice: «Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον».

L’applicazione di “Nazareth” a Gesù nel N.T. non avviene sempre allo stesso modo. Esistono due varianti:

- **Ναζαρηνοῦ** (es. Lc 4,36) = *nazzareno*
- **Ναζωραῖος** (es. Mt 2,23; Lc 18,37; Gv 19,19; At 26,9) = *di Nazareth* (Mt, Lc, Gv, At usano entrambi. Marco usa sempre e solo Ναζαρηνοῦ).

Questi due termini vogliono dare una indicazione puramente geografica? La distinzione sta nel fatto che Ναζαρηνοῦ è propriamente una terminologia greca. Mentre Ναζωραῖος consiste in una forma aramaica grecizzata.

Tuttavia alcuni teologici interpretano i termini in modo diverso:

- Ναζωραῖος non avrebbe solo una valenza geografica ma anche simbolica, per indicare la messianicità di Gesù. Questa tesi poggerebbe sulla profezia di **Is 11** («un virgulto spunterà...»): qui il termine “virgulto” è detto in ebraico “netzér”. Ναζωραῖος avrebbe derivazione da questo termine: non indicherebbe dunque la provenienza da Nazareth ma la sua messianicità, in quanto adempimento del virgulto profetizzato.

- Un'altra tesi effettuerebbe un legame fra Ναζωραῖος e il “Nazireo”, che nell’Antico Testamento era il consacrato a Dio.
- La maggioranza degli studiosi propende per interpretarlo come una connotazione di carattere puramente geografica.

### ***Un profeta escatologico inviato da Dio (v.22)***

«...uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni che Dio stesso fece tra voi per opera sua»

«ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς δυνάμεσιν ὑμᾶς  
καὶ τέρασιν καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν  
μέσῳ ὑμῶν»

Dio ha compiuto per mezzo di lui:

- miracoli (**δυνάμεις**),
- prodigi (**τέρασιν**),
- segni (**σημείοις**).

Cristo è mostrato in questo modo nel discorso di Pietro come ***uno inviato da Dio***, per mezzo del quale Dio agisce. Pietro presenta Gesù secondo le categorie del profetismo veterotestamentario: Gesù è presentata come un profeta escatologico.

Gesù Cristo è presentato come un “uomo”/“**ἄνδρα**”, per ora non ancora come il Figlio di Dio. Oltretutto è un uomo “accreditato da Dio”. Si tratta evidentemente di una teologia non evoluta: è una teologia arcaica della persona di Gesù. Questa teologia ricompare però anche in altri passi lucani: a Emmaus «Gesù Nazareno che fu profeta potente in opere e parole». Questo elemento della modalità di presentare Gesù come profeta potente è dunque propria sia della teologia arcaica che della teologia lucana.

### ***Dio ha operato in lui anche nella morte e nella sua risurrezione (v.23-24)***

23consegnato a voi secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, voi, per mano di pagani, l'avete crocifisso e l'avete ucciso.  
24Ora Dio lo ha risuscitato, liberandolo dai dolori della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere.

23 τοῦτον τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε,  
24 ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὥδινας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.

Dio opera non solo tramite miracoli, prodigi e segni, ma anche tramite la sua morte e la sua risurrezione. Gesù è mezzo attraverso il quale Dio opera.

Per indicare la morte in croce di Gesù si usa il termine **προσπήξαντες** (lett. “appendendolo”). Questo termine vuole rievocare altre situazioni. Rappresenta un riferimento all’Antico Testamento. Questo termine rievoca infatti il testo di Dt 21,23:

« l’appeso è una maledizione di Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore, tuo Dio, ti dà in eredità. »

L’appeso è il maledetto da Dio. Questo termine richiama quella concezione dell’A.T.. Pietro, nel suo discorso, si sta rivolgendo proprio a quelle persone che hanno in mente questa concezione secondo cui l’appeso è il maledetto. Il problema, qui, sta proprio nel convincere i giudei che in quell’appeso, ossia in quel “maledetto”, vi è la salvezza. Era proprio questa la modalità di salvezza prestabilita da Dio: per cui proprio in questo modo si è adempiuto il piano di Dio.

Questo piano di salvezza ha trovato adempimento nella Risurrezione di Gesù. Si usa al v. 24 il verbo **ἀνέστησεν**, ossia “alzarsi” (uno dei due verbi tecnici che indicano la risurrezione). Anche qui **il soggetto dell’opera di risurrezione è Dio**: «Dio lo ha risuscitato» (non si dice che Gesù si è risuscitato da solo).

Da notare che all’inizio del v. 24 c’è un **ὅν**, tradotto “ma”. In questo modo si evidenzia come la Risurrezione sia la risposta di Dio a quella morte praticata dagli empi. La risurrezione è un’opera propria di Dio.

Dio lo ha risuscitato ... in che modo? «liberandolo dai dolori della morte». Si tratta di un’espressione ripresa dall’A.T., particolarmente dall’immagine utilizzata nel Salmo 18 nella versione LXX:

«5 Mi circondavano flutti di morte,  
mi travolgevano torrenti infernali;  
6 già mi avvolgevano i lacci degli inferi,  
già mi stringevano agguati mortali.»

Si notano tuttavia delle differenze nell’uso di alcuni termini. Secondo gli esegeti, gli elaboratori della LXX nel tradurre dall’ebraico apportarono uno scompenso nella traduzione. La LXX tradusse “lacci” con “dolori”. Pietro citando il Salmo secondo la versione dei LXX parlò di “dolori”. In greco il verbo è **λύω** (sciogliere). Poiché “sciogliere” è meglio riferirlo ai lacci piuttosto che ai dolori i LXX tradussero “lacci”. **λύω** può voler dire però anche “porre fine”. Se diamo al verbo valore di “porre fi-

ne/termine”, esso si adatta bene ai “dolori”. Questo verbo è usato spesso in riferimento ai dolori delle doglie del parto. Ad esempio nelle lettere di Paolo ([Rm 8,22] «la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi»).

I dolori di cui parla Pietro sono i dolori della morte, ma se vogliamo sono anche i dolori delle doglie della morte: la morte viene paragonata come a una donna nel momento del parto e che partorisce. La Risurrezione è come la Morte personificata che partorisce Gesù vivo. Se non si facesse questo riferimento alle doglie del parto non si capirebbe quali siano “i dolori della morte”.

Da notare un altro aspetto: «non era possibile che la morte lo tenesse in suo potere». Perché non era possibile? Al riguardo vi sono due risposte:

- non era possibile che la morte permanesse in colui che dà la vita. Se Gesù è Figlio di Dio come può restare morto?
- sul piano più prettamente teologico non era possibile che la morte lo trattenesse perché su Cristo vi era un piano salvifico del Padre che aveva preventivato di glorificarlo. Questa seconda visione teologica è scritturisticamente fondata, infatti, a questo versetto fanno seguito molteplici citazioni della Scrittura:

### ***L’A.T. a difesa del progetto di Dio di glorificare il suo figlio (vv. 25-28)***

<b>25</b> Dice infatti Davide a suo riguardo: <i>Contemplavo sempre il Signore innanzi a me; egli sta alla mia destra, perché io non vacilli.</i>	<b>25</b> Δαυεὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν, Προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστίν, ἵνα μὴ σαλευθῶ.
<b>26</b> Per questo si rallegrò il mio cuore ed esultò la mia lingua, e anche la mia carne riposerà nella speranza,	<b>26</b> διὰ τοῦτο ηὐφράνθη μου ἡ καρδία καὶ ἠγαλλίασατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ’ ἐλπίδι.
<b>27</b> perché tu non abbandonerai la mia vita negli inferi né permetterai che il tuo Santo subisca la corruzione.	<b>27</b> ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ᾗδην, οὐδὲ δώσεις τὸν ὁσίόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.
<b>28</b> Mi hai fatto conoscere le vie della vita, mi colmerai di gioia con la tua presenza.	<b>28</b> ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου.

Particolarmente importante il v. 27, ove viene citato il Sal 16. Nel testo greco si usa il “moto a luogo”, ma purtroppo nella traduzione italiana si usa il “moto di stato in luogo”. Il salmo di per se è riferito alla preghiera di un uomo giusto che chiede a Dio di non morire.

Se si usa il moto a luogo significa che la morte effettivamente c’è stata, e che però non permarrà nello stato della morte.

Se si utilizza invece il moto di stato in luogo indica la richiesta di non morire, il non andare nella morte: in questo modo non si potrebbe parlare di risurrezione. Indica dunque il “non lasciare arrivare a un certo luogo – l’Ade”.

Nel contesto di Gesù evidentemente deve essere letto riguardo ad un uomo che è effettivamente morto.

Chi ha scritto il testo degli Atti aveva come punto di riferimento la versione dei LXX. Il termine originario ebraico indica però “la fossa/la tomba”, non propriamente “gli inferi”.

- Secondo il testo ebraico la richiesta dell’uomo giusto del salmo è dunque quella di non subire la corruzione nella tomba, ossia di non morire.

- Secondo la versione greca è invece riferibile molto meglio alla risurrezione poiché la richiesta riguarda il “non rimanere negli inferi”.

Possiamo dunque concludere che per i cristiani, e dunque per Pietro, la vera lettura dei salmi non può che scaturire dalla loro comprensione alla luce del mistero di Gesù Cristo.

### ***Davide prevede e ciò si adempì (vv. 29-32)***

29Fratelli, mi sia lecito dirvi francamente, riguardo al patriarca Davide, che egli morì e fu sepolto e il suo sepolcro è ancora oggi fra noi.

30Ma poiché era profeta e sapeva che Dio gli aveva giurato solennemente di far sedere sul suo trono un suo discendente,

31previde la risurrezione di Cristo e ne parlò: questi non fu abbandonato negli inferi, né la sua carne subì la corruzione.

32Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni.

29 ἄνδρες ἀδελφοί, ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρήρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυεὶδ,

ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη,

καὶ τὸ μνήμα αὐτοῦ ἐστὶν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης.

30 προφήτης οὖν ὑπάρχων, καὶ εἰδὼς

ὅτι ὅρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσει ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ,

31 προὶδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως

τοῦ χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾗδου,

οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν.

32 τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός,

οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες.

Il Salmo ha per Pietro un valore messianico: esso può essere compreso solo alla luce di ciò che è avvenuto a Gesù. Un tempo aveva storicamente il suo riferimento al re Davide, ma ora è interpretato in funzione della risurrezione di Cristo. Davide morì, fu sepolto, e la sua tomba è ancora fra noi: Pietro in questo modo pone in luce che la morte di Davide è cosa certa: a lui dunque questo salmo non si riferiva. Davide con quel salmo aveva evidentemente uno scopo differente: uno scopo messianico. Il fatto



che Davide sia morto non significa che egli abbia sbagliato nelle sue affermazioni. Quelle parole non si riferivano a Davide, ma a un discendente di Davide: quello a cui Dio aveva giurato di dare il trono di Davide. La frase « non abbandonerai la mia vita negli inferi » Pietro la interpreta definitivamente in chiave di risurrezione. Vi è però anche un'altra questione: quella della identificazione: il Messia annunciato, infatti, ha trovato la sua manifestazione in Gesù Cristo. Da notare come la citazione del salmo da parte di Pietro sia lo strumento per affermare che Gesù è il Messia.

Dunque, ricapitolando Pietro afferma:

- che non è Davide colui a cui si riferiva il salmo,
- che è Gesù colui che non è stato trattenuto nella morte,
- che è Gesù il Messia, in quanto quelle profezie hanno avuto il loro adempimento in lui.

Davide conclude affermando essi di tutto ciò «né sono testimoni». È fondamentale. Gli apostoli danno testimonianza della sua risurrezione e della sua messianicità.

Da sottolineare l'avverbio: «ne» (οὐ). Esso può esser letto come *neutro* o come *maschile*. Se fosse maschile si riferirebbe “a Lui, a Cristo”. Se fosse neutro si riferirebbe non a una persona ma a un evento “alla risurrezione”. Occorre, dunque, comprendere se la testimonianza degli apostoli riguardi il Cristo o la Risurrezione. Grammaticalmente sono due visioni entrambe plausibili ma, dato il contesto del testo, orientato alla affermazione della risurrezione, è preferibile privilegiare il senso neutro, ossia in riferimento alla Risurrezione.

### ***Dall'innalzamento alla destra di Dio all'effusione dello Spirito (vv. 33-35)***

**33**Innalzato dunque alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire.

**34**Davide infatti non salì al cielo; tuttavia egli dice:

*Disse il Signore al mio Signore: siedì alla mia destra,*

**35***finché io ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi.*

**33** τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε.

**34** οὐ γὰρ Δαυεὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς, λέγει δὲ αὐτός, Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,

**35** ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

Il testo va letto in stretto rapporto con i versetti precedenti. L'esaltazione è conseguenza della risurrezione, ed è strettamente legata ad essa. Il verbo della “**esaltazione**”

(ὕψωθεις) è di grande importanza: lo si incontra particolarmente nella teologia giovannea.

Questo innalzamento è avvenuta *alla destra* di Dio. Si usa qui il termine **τῇ δεξιᾷ**. Può avere due letture:

- La “destra” può indicare semplicemente un luogo. In questo senso sarebbe stato innalzato in un luogo specifico: quello di stare alla destra di Dio;
- Ma in greco il dativo utilizzato può avere anche un senso strumentale: potrebbe indicare in questo modo quale sia l'intervento che ha permesso la risurrezione e l'esaltazione. In questo modo vorrebbe dire: innalzato “dalla destra di Dio”.

Va ribadito il fatto che la morte, la risurrezione e l'innalzamento costituiscono un unico mistero, un unico evento. Questo compare bene nella teologia giovannea. Ma Luca, qui specificatamente negli Atti, come considera questa dimensione?

- Luca *nei primi capitoli* degli Atti distingue con una netta scansione temporale la Pasqua, l'Ascensione dopo quaranta giorni e la Pentecoste dopo cinquanta giorni.
- *Ora invece* considera l'economia di un unico mistero: risuscitato e dunque innalzato. Quest'aspetto, quello dell'unica economia, è una prospettiva non propriamente lucana, ma prelucana.

Gesù risorto *riceve dal Padre lo Spirito Santo*. È il Padre che dona lo Spirito a Gesù. Ricevendo questo Spirito *Gesù risorto lo effonde*.

Si tratta di due momenti:

- a- ricezione dello Spirito dal Padre,
- b- effusione dello Spirito da parte di Cristo.

A Gesù risorto viene attribuita la funzione del “dare lo Spirito” che nell'A.T. era attribuita a JHWH, particolarmente nella profezia di Gioele precedentemente analizzata. Gesù, in quanto risuscitato ed esaltato, agisce come Signore, effondendo lo Spirito.

A difesa di ciò Pietro cita il Salmo 110: « Disse il Signore al mio Signore: siediti alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi». L'applicazione di questo salmo a Gesù suppone due dimensioni:

- Valore messianico. Quando Davide esprimeva quel salmo non parlava di se stesso ma del Messia.
- Cristo come Messia. È Gesù colui a cui si applica quel salmo. L'esperienza della risurrezione consente di attribuire a lui questo salmo.

### ***Signore e Cristo: due dimensioni della cristologia primitiva (v. 36)***

36 Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso».

36 ἀσφαλῶς οὖν γινώσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.

Questa affermazione è fondata sulla testimonianza degli Apostoli, sulla Scrittura, e anche sull'esperienza dei presenti. Pietro vuole dire che Gesù con la risurrezione è stato fatto **Messia** e **Signore**. Si tratta di due livelli del discorso, che richiamano ai due momenti fondamentali della Cristologia primitiva:

- *il messia umile*. Gesù riconosciuto come Messia-Cristo,
- *il messia potente*. Gesù agente potentemente come Signore.

### ***La conclusione: Gesù Signore e Cristo (vv. 37-41)***

37 All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?».  
38 E Pietro disse loro: «Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo.  
39 Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro».  
40 Con molte altre parole rendeva testimonianza e li esortava: «Salvatevi da questa generazione perversa!».  
41 Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone.

37 Ἀκούσαντες δὲ κατενόγησαν τὴν καρδίαν, εἰπόν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους, Τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί;  
38 Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς, Μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος·  
39 ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσεται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.  
40 ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων, Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης.  
41 οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὥσει τρισχίλιαι·

La conclusione si costituisce come una esortazione: occorre il pentimento e il battesimo. In questo modo è possibile ricevere il perdono dei peccati e il dono dello Spirito. È così che è possibile divenire partecipi di quella salvezza promessa.

Da sottolineare il fatto che il perdono dei peccati e il dono dello Spirito si ottengono “nel nome di Gesù”.

## CAPITOLO III

### La cristologia propriamente neotestamentaria

Finora abbiamo analizzato testi che avevano un'origine teologica nella comunità cristiana primitiva, per cui in particolare testi prelucaici e testi prepaolini. Ora ci appresteremo, invece, alla considerazione di quei testi propriamente paolini, giovannei, lucani e degli autori dei vangeli sinottici.

#### 3.1. La cristologia paolina

La teologia paolina ha al centro Cristo, o meglio la teologia paolina "è Cristo"! Paolo infatti *non è interessato al Gesù storico nelle sue vicissitudini terrene*. Se Paolo fosse stato interessato alla vita terrena di Gesù avrebbe citato le sue parole dette durante la vita terrena, oppure avrebbe citato vari episodi come miracoli e insegnamenti di varia tipologia. La preoccupazione di Paolo è incentrata invece verso il Cristo morto e risorto, poiché quello è il centro della fede. Quello è per Paolo il fondamento della fede. Ciò che è importante per Paolo è questo livello: il Cristo risorto, glorificato, che siede alla destra di Dio, e che tornerà nella gloria.

Per quanto riguarda in maniera più specifica la cristologia, la sua cristologia non è una presentazione della vita di Gesù nella sua storia terrena, né una sua mera reinterpretazione dei dati storici di Gesù. Il discorso cristologico di Paolo è *un discorso incentrato sull'evento pasquale di Cristo*. Si configura come UNA RIFLESSIONE PASQUALE. Per Paolo il mistero di Cristo non lo si conosce tramite le sue azioni terrene.

Ciò che è sufficiente è invece la Pasqua. Essa è capace di far penetrare nel mistero cristologico. Quando si dice “*mistero pasquale*” si intende evidentemente la morte e la risurrezione di Cristo.

È nel contesto della sua riflessione pasquale che Paolo presenta **GESÙ COME IL MESSIA**. Un o dei temi che Paolo mette in evidenza è quello della messianicità di Gesù in rapporto all’esperienza paradossale della Croce. La Croce non è per Paolo un impedimento per il riconoscimento della messianicità di Gesù. Se letta bene diviene luogo fondamentale della scoperta della messianicità di Cristo. La Croce, letta alla luce della risurrezione, mette in luce la potenza della risurrezione stessa.

Per Paolo l’uomo diviene partecipe della salvezza di Cristo tramite la partecipazione alla sua morte e risurrezione. Ciò si evince particolarmente nei testi battesimali di Paolo. Il battesimo è immersione nella morte di Cristo. Risalire dall’acqua del battesimo diviene simbolo nella nuova vita acquisita nella risurrezione di Cristo. La logica della vita cristiana è la Pasqua. Predica, dunque, che i cristiani possono partecipare alla morte e risurrezione di Cristo mediante la fede. La fede, inoltre, consente la ricezione dello Spirito Santo.

Possiamo analizzare alcuni fattori che determinano questa visione:

- L’ESPERIENZA PERSONALE DI CRISTO fatta da Paolo. Paolo ha incontrato Cristo sulla via di Damasco. Ha incontrato il Cristo risorto, non il Gesù che predicava per le vie della Palestina. Quest’esperienza è narrata particolarmente in Gal 4 esprime l’esperienza da lui fatta: si è trattata di una esperienza unica. Un incontro con “Gesù Signore” (Cfr 1Cor 9,1) che esprime bene anche in Ef 3,4.
- LA TRADIZIONE DELLA CHIESA PRIMITIVA. Rappresenta per Paolo la fonte ove ha arricchito la sua conoscenza su Cristo Gesù. È per questo che, spesso, abbiamo incontrato precedentemente vari testi in cui Paolo si rifaceva alla teologia della Chiesa primitiva. Ad esempio le parole “Abbà” o “Maranathà” non appartengono al linguaggio propriamente paolino: Paolo le ha prese certamente dalla Tradizione della Chiesa primitiva. Circa il Gesù storico Paolo parla esclusivamente della nascita di

Gesù (Gal 4) e dell'istituzione dell'Eucarestia (1Cor 11). Ma anche questi sono visti in stretto legame con l'evento pasquale.

- L'ESPERIENZA APOSTOLICA di Paolo. Il suo ministero, i suoi viaggi gli permettono il contatto con le comunità cristiane e con le culture. Paolo ha a che fare con un mondo variegato: entra in contatto con comunità sia di origine giudaica che di origine ellenistica. Ciò influisce sul contenuto della sua predicazione e sulla sua modalità. Il suo ministero diventa, dunque, importante per comprendere la sua cristologia.

### ***Contenuti fondamentali della cristologia paolina in rapporto allo sviluppo cronologico del suo pensiero***

Leggendo le lettere di Paolo ci si rende conto che i modi e i termini utilizzati non sono sempre li stessi. Se si leggono le sue lettere non nell'ordine biblico ma nell'ordine cronologico ci si accorge che ci sono dei momenti in cui Paolo insiste su certi temi, e altri in cui insiste su altri temi.

Possono individuarsi tre momenti cronologici:

A) QUELLO PIÙ ANTICO. A questo periodo appartengono ad esempio le due lettere ai Tessalonicesi. In queste, compare spesso il tema della risurrezione. Importante al riguardo 1Cor 15 ove compare il testo più lungo sul tema della risurrezione. Compare inoltre, in queste lettere il tema della parusia: il Cristo risuscitato ritornerà glorioso. Paolo parla di questo tema come di un evento imminente.

B) IL SECONDO MOMENTO. Paolo invece presenta interesse per altri argomenti (Gal, Rm, 1 e 2Cor). L'interesse è qui particolarmente sul tema soteriologico. Il mistero di Cristo ha valore salvifico. La sua attenzione si sofferma particolarmente sull'importanza della Croce. La vita dell'uomo, la vita cristiana è una partecipazione all'evento di Cristo morto e risorto.

3) IL TERZO MOMENTO. Corrisponde alle lettere ai Filippesi, ai Colossesi, agli Efesini. La riflessione si sofferma particolarmente sul tema della persona di Cristo. Gli inni cristologici di queste lettere trattano proprio il mistero di Cristo.

I temi sono dunque:

- pasquale,
- escatologico,
- soteriologico,
- cristologico,

### ***I titoli cristologici provenienti dalla teologia paolina***

I quattro grandi temi visti ora corrispondono ai grandi titoli attribuiti a lui:

#### **CRISTO**

Paolo usa questo titolo circa quattrocento volte. Non è evidentemente un titolo prettamente paolino poiché è il titolo per eccellenza del messia atteso. Questo nome spesso è utilizzato da Paolo insieme al nome Gesù: «Gesù Cristo».

#### **FIGLIO**

Tante volte Paolo insiste sul fatto che Cristo è «Figlio di Dio». Paolo lo utilizza sempre nel contesto di contenuti forti, dando a questo termine una grande pregnanza teologica. È un termine che Paolo eredita dalla Tradizione precedente. Significativo è l'incipit della Lettera ai Romani:

[Rm 1] «1Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per chiamata, scelto per annunciare il vangelo di Dio – 2che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture 3e che riguarda il Figlio suo,

- nato dal seme di Davide secondo la carne,
- 4costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti, Gesù Cristo nostro Signore».

Paolo fa ricorso, qui, ai due momenti dello schema primitivo. Non elabora lo schema tripartito, poiché non accenna qui alla preesistenza.

Lo stesso titolo è espresso al capitolo 8 della stessa lettera:

[Rm 8] «3Infatti ciò che era impossibile alla Legge, resa impotente a causa della carne, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e a motivo del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, 4perché la giustizia della Legge fosse compiuta in noi, che camminiamo non secondo la carne ma secondo lo Spirito.»

Paolo usa qui la categoria della figliolanza divina per indicare che Gesù, ossia colui che è stato messo a morte sulla croce, proprio lui era il Figlio di Dio.

La prima lettera ai tessalonicesi afferma inoltre:

[1Ts 1,10] «Vi siete convertiti dagli idoli a Dio, per servire il Dio vivo e vero 10e attendere dai cieli **il suo Figlio**, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, il quale ci libera dall'ira che viene.»

È il Figlio di Dio il protagonista della parusia attesa.

## **SIGNORE - KYRIOS**

Si tratta del termine più frequente di Paolo. Non è però un titolo tipicamente paolino. Paolo lo acquisisce dalla comunità cristiana primitiva. È il titolo pasquale per eccellenza: non indica il Gesù terreno, ma il Cristo pasquale. Paolo utilizza questo termine ad esempio nella Lettera ai Colossesi:

[Col 2] «6Come dunque avete accolto Cristo Gesù, **il Signore**, in lui camminate, 7radicati e costruiti su di lui, saldi nella fede come vi è stato insegnato, sovrabbondando nel rendimento di grazie.»

Paolo parla di «accoglienza» e di un «insegnamento» concernente il Signore. Paolo dunque fa stretto riferimento all'origine tradizionale di questo annuncio.

Il titolo “Signore” dice la sua signoria, la sua potenza. Questo potere però proviene dalla risurrezione. La signoria di Cristo dice dunque la condizione gloriosa di Gesù. È un titolo che mette in evidenza la condizione che gli riconosce delle prerogative particolari, delle funzioni particolari, e una dignità divina.

## **IL SECONDO ADAMO**

Questo termine è esclusivamente paolino. Quando Paolo definisce Cristo come secondo Adamo lo fa in rapporto alla creazione, poiché concerne la divergenza con il



primo Adamo. Il primo è l'uomo terrestre, il secondo è l'uomo celeste (crr. 1Cor 15,43). Vi è comunque nel sottofondo una prospettiva pasquale. Il nuovo Adamo infatti è il Cristo risorto.

## IMMAGINE DI DIO

È un altro modo esclusivo di Paolo. Non si incontra nei vangeli o in altri luoghi. Cristo è «immagine di Dio». È un legame anche con la figura del primo Adamo, poiché era Adamo ad essere «a immagine di Dio». Il riferimento è anche qui alla Creazione. La differenza però sta nel fatto che Cristo è colui nel quale si è realizzata veramente e pienamente l'immagine di Dio.

## DIO - THEOS

Esistono due testi che esprimono esplicitamente questo termine, riferito Cristo.

Il primo di questi è la **Lettera a Tito**:

[Tt 2] «11È apparsa infatti la grazia di Dio, che porta salvezza a tutti gli uomini  
12e ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere in questo mondo con sobrietà, con giustizia e con pietà,  
13nell'attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del **nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo**.  
14Egli ha dato se stesso per noi, per riscattarci da ogni iniquità e formare per sé un popolo  
puro che gli appartenga, pieno di zelo per le opere buone. »

11 Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις,  
12 παιδεύουσα ἡμᾶς ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι,  
13 προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,  
14 ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα λυτρώσεται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθάρισις ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.

Al v. 13 troviamo due titoli: “grande Dio” e “salvatore”. Due titoli che avevano ovviamente un'origine precedente, sussistente anche in ambito pagano. L'imperatore era onorato ad esempio con questi titoli. “dio” era usato in riferimento a Dio, indicando in senso pieno la sua divinità. Quando era riferito all'imperatore, indicava invece dei poteri di grande entità nella sua persona, che lo rendevano per analogia simile alla divinità.

In greco è detto nel seguente modo: « τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ». Da notare che l'articolo è unico: posto prima di “grande Dio”, non di “salvatore”. È un articolo determinativo. Il contesto in cui Paolo sta parlando è quello della manifestazione della gloria e della beata speranza, ossia della Parusia, del ritorno del Signore. Quell'evento ha come soggetto Gesù Cristo. Il versetto successivo, il v. 14, continua avendo come soggetto sempre Gesù Cristo. Si parla oltretutto del “suo popolo”: a Gesù si attribuisce una prerogativa, quella di avere il popolo eletto, che era propria di Dio. Tenendo presenti questi aspetti considerati potremmo ben sostenere che l'attributo divino sia riferito a Cristo.

Tuttavia per alcuni studiosi sorgono dei problemi:

- in tutto il nuovo Testamento il termine **θεος** è sempre riferito al Padre (al riguardo vi è uno studio di *K. Rahner*). A Cristo viene sempre riferito il termine Figlio. Se qui attribuiamo questo termine a Cristo, sarebbe una eccezione in tutto il N.T..

Possono esservi dunque due possibilità: accettare questa straordinarietà oppure ripudiarla e sostenere il riferimento al Padre. Chi sostiene l'attribuzione al Padre afferma che il testo dovrebbe essere letto nel seguente modo: «il nostro grande Dio e **del** salvatore Gesù Cristo». (la differenza starebbe nell'aggiunta della preposizione “del”, che nel testo greco sarebbe supposta indirettamente).

Paolo si mostra in genere nell'ottica della tutela della teologia prepaolina. Non si capirebbe, dunque, perché qui introdurrebbe questo nuovo titolo cristologico.

La discussione verte anche sull'autore della Lettera a Tito. È dubbia, infatti, la mano di Paolo. Se l'autore fosse un discepolo di Paolo, che avesse scritto magari qualche decennio dopo, sarebbe molto più plausibile l'uso dell'attributo come riferito a Cristo, poiché situato in un contesto teologico ormai maggiormente sviluppato.

Un secondo testo è la **Lettera ai romani**:

«1 Dico la verità in Cristo, non mento, e la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito Santo:

2 ho nel cuore un grande dolore e una sofferenza continua.

3 Vorrei infatti essere io stesso anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne.

4 Essi sono Israeliti e hanno l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse;

5 a loro appartengono i patriarchi e da loro proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen.»

«1 Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυροῦσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ,

2 ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὁδύνη τῇ καρδίᾳ μου.

3 ἠυχόμεν γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα,

4 οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι,

5 ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.»

Paolo parla in questo testo dell'antico Israele. Mette in evidenza i privilegi dell'antico Israele rispetto agli altri popoli. Questi privilegi sono l'adozione a figli, la gloria, l'Alleanza ecc.. Il tutto si conclude con una dossologia.

La dossologia in tutti gli altri testi è sempre riferita al Padre: è un inno di gloria al Padre. Se la dossologia fosse riferita a Cristo, le anomalie sarebbero due: la dossologia e il termine Theos.

Secondo molti esegeti occorre rispettare il pensiero tipicamente paolino e leggere questo testo in modo diverso. Occorre riconsiderare il testo senza punteggiatura: infatti in origine non ne aveva.

Vi sono alcune possibilità:

- Se si ponesse il punto dopo “tutte le cose”, si leggerebbe l'ultima frase come assestante: “Dio che è sopra ogni cose è benedetto nei secoli”.
- Potrebbe esservi stato un errore nella copiatura del codice: sarebbe stato ommesso un “ὧν” dopo “κατὰ σάρκα”. Questo avrebbe causato una alterazione del significato. Andrebbe letto: “*dei quali, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto...*”
- un'altra possibilità è che questo termine sia stato invece trasposto: “dai quali proviene il Cristo secondo la carne, *dei quali* è sopra ogni cosa”.

Dunque, circa questi due testi, la questione è dubbia. Tuttavia ciò non toglie alcun'ché alla fede di Paolo che, pur se in altri modi, esprime comunque la divinità di Cristo.

### 3.2. La cristologia marciana

#### *Il Segreto messianico*

È il vangelo più antico. Un elemento che caratterizza il vangelo di Marco è il cosiddetto “*Segreto messianico*”. Esso è presente anche negli altri vangeli, ma caratterizza in modo tutto speciale questo vangelo. Con “segreto messianico” si intende dire che, leggendo questo vangelo, si assiste a una esperienza per certi versi controversa: questo vangelo tende a presentare la figura e l’opera di Gesù ma con l’insistenza circa l’attività di Gesù nella sua valenza prodigiosa. Già in 1,21 si afferma che i suoi ascoltatori «erano stupiti del suo insegnamento». Poco più avanti si afferma che egli «agiva con autorità». Tutto ciò faceva sì che la sua fama si diffondesse fra il popolo. Egli però ordinava, particolarmente nei miracoli, di non riferire niente a nessuno dell’accaduto. Egli si ritirava in luoghi nascosti per ritirarsi dalla fama popolare, ma la gente lo ricercava e finalmente lo trovava: ecco il segreto messianico! Spesso Gesù sgrida i malati da lui guariti perché non svelino ciò che è avvenuto: ad es. dopo la risurrezione della figlia di Giaïro: «raccomandò loro con insistenza che nessuno venisse a saperlo» (5,43).

Perché Gesù vuole mantenere la dimensione del segreto? È una questione ampiamente discussa. La chiave di comprensione possiamo trovarla nel *racconto della Trasfigurazione*, al cap. 9:

[Mc 9] «2Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li condusse su un alto monte, in disparte, loro soli. Fu trasfigurato davanti a loro 3e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche. 4E apparve loro Elia con Mosè e conversavano con Gesù. 5Prendendo la parola, Pietro disse a Gesù: «Rabbi, è bello per noi essere qui; facciamo tre capanne, una per te, una per Mosè e una per Elia». 6Non sapeva infatti che cosa dire, perché erano spaventati. 7Venne una nube che li coprì con la sua ombra e dalla nube uscì una voce: «Questi è il Figlio mio, l’amato: ascoltatelo!». 8E improvvisamente, guardandosi attorno, non videro più nessuno, se non Gesù solo, con loro. 9Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare ad alcuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell’uomo fosse risorto dai morti. 10Ed essi tennero fra loro la cosa, chiedendosi che cosa volesse dire risorgere dai morti. »

Da sottolineare in primis la dimensione dello spavento da parte dei discepoli, che sottolinea la dimensione del mistero. Alla fine dell’evento Gesù impone di non rivelare niente, se non dopo che egli sarebbe risorto dai morti. È una possibile chiave di interpretazione. Il silenzio che Gesù impone ha un limite; questo limite è l’evento della

sua risurrezione. I discepoli non devono raccontare nulla fino a che non sia risorto dai morti. Ci viene mostrato in questo modo il fatto che i vangeli rappresentano una lettura degli eventi storici di Gesù alla luce della Pasqua. Solo alla luce della Pasqua si può comprendere l'evento-Cristo. I Vangeli si mostrano in questo modo come una lettura retrospettiva alla luce della Pasqua. In questo modo comprendiamo, almeno secondo le teorie più accreditate, che il segreto messianico **è una categoria teologica che serve a mettere in risalto la centralità della Pasqua**. Il mistero di Cristo, infatti, si può capire e cogliere solo alla luce della Pasqua.

### ***L'incomprensione da parte degli ascoltatori: particolarmente da parte dei dodici***

Un'altra caratteristica del vangelo di Marco è che Gesù annuncia, insegna ... ma **non viene capito**. Questa dimensione è presente anche negli altri vangeli, tuttavia in Marco è più frequente. In Marco si caratterizza perché non solo le folle in generale non capiscono, ma i discepoli stessi non vogliono comprendere il suo insegnamento.

Un esempio lo troviamo nei discorsi in parabole: «disse loro: «Non capite questa parabola, e come potrete comprendere tutte le parabole?» (Mc 4,13). Ugualmente, dopo la moltiplicazione dei pani: «dentro di sé erano fortemente meravigliati, perché non avevano compreso il fatto dei pani: il loro cuore era indurito» (Mc 5,51-52).

Lo scopo teologico è quello di presentare Gesù come colui che è rimasto incompreso, non solo dalle folle, ma anche da quelli più vicini a lui a cui aveva rivelato «il mistero del Regno di Dio». Egli è il Messia che non viene compreso. La sua missione messianica è incompresa: egli già in questo **si mostra nello stato di umiliazione**, che raggiungerò l'apice nella morte di Croce. In questo vangelo, dunque, non compare di certo la visione giovannea, dove già la croce è glorificazione. In Marco Gesù morirà dando un grido forte di sofferenza e di dolore.

### ***I titoli cristologici marcani***

I titoli che maggiormente esprimono le prerogative cristologiche marcanne sono:

Il termine compare cinque volte:

- al cap. **1** «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio».
- al cap. **3** gli spiriti immondi si gettava ai suoi piedi dicendo «tu sei il Figlio di Dio».
- al cap. **5** nell'episodio dell'indemoniato geraseno, l'indemoniato «urlando a gran voce di se: che vuoi da me figlio del Dio altissimo».
- al cap. **14** nella Passione, dinnanzi al sinedrio il sommo sacerdote lo interroga dicendo «Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto?».
- al cap. il centurione al momento della morte di Gesù dice «veramente quest'uomo era figlio di Dio».

A questi cinque riferimento possiamo associarne altri due, dove compaiono formule che riconducono a questo titolo: nel battesimo (Mc **1**) e nella trasfigurazione (Mc **9**) il Padre dice rispettivamente «Figlio mio prediletto», «Figlio mio, l'amato».

Altri due riferimenti li incontriamo con un uso assoluto del termine al cap. **12**, nella parabola dei vignaiuoli omicidi: il padrone inviò «il suo Figlio»; al cap. **13,32** «quanto poi a quel giorno e a quell'ora nessuno lo conosce, neanche il Figlio, solo il Padre».

Nonostante questi pochi utilizzi del termine è da notare comunque il fatto che il termine compaia all'inizio e alla fine del vangelo. Sembra che Marco voglia condurre a Gesù come Figlio di Dio dall'inizio sino alla fine del Vangelo. Questo termine ha un grande valore messianico. È un titolo attraverso il quale Marco vuole indicare Gesù come il Messia, come colui che il Padre ha mandato per portare a compimento la missione della salvezza che gli ha affidato. Questo termine è strettamente legato all'economia salvifica: il centurione lo riconoscerà con questo termine non per i prodigi della sua morte, ma per la profonda umanità di Gesù in croce. Il Messia verrà riconosciuto per eccellenza nella morte. Il Matteo la figliolanza di Gesù si mostrava per i suoi prodigi ... in Marco per la sua morte prettamente umana con “un forte grido”!

## FIGLIO DELL'UOMO

Da notare che questo termine nel Vangelo di Marco lo usa solo Gesù per indicare se stesso. In generale questo termine nelle Scritture ha tre significati. Marco usa tutti e tre i significati:

- **significato escatologico** (proveniente dal profeta Daniele che parla della visione del Figlio dell'uomo). Marco lo riprende parlando della parusia. Al cap. 8,38: «anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi». Ugualmente in Mc 13: «allora vedranno il Figlio dell'uomo venire con grande potenza e gloria». In Mc 14, nel sinedrio, «vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza ...».

- **significato concernente la passione** (proveniente dai carmi del Servo di Isaia). Lo troviamo anche negli eventi che preannunciano la Passione: (8,31) «cominciò a insegnare loro che il Figlio dell'uomo doveva soffrire molto ed essere rifiutato dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, venire ucciso e, dopo tre giorni, risorgere». Qui non si parla evidentemente di parusia, di escatologia. Lo scopo è di indicare colui che sarebbe morto e risorto: è il servo sofferente che trova la sua realizzazione in Gesù. Ugualmente lo incontriamo in 8,33 «Ecco, noi saliamo a Gerusalemme e il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai capi dei sacerdoti e agli scribi». In Mc 14,21 nell'ultima cena, e nel Getzemani in Mc 14,41 «<sup>41</sup>Venne per la terza volta e disse loro: «Dormite pure e riposatevi! Basta! È venuta l'ora: ecco, il Figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori».

- **significato cristologico riferito alla comunanza dell'umanità di Gesù con gli altri uomini**. Lo incontriamo nel racconto della guarigione del paralitico: (Mc 2,10) «perché sappiate che il figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati, ti ordino...». Quando i discepoli strappano le spighe in giorno di sabato dice «il Figlio dell'uomo è signore del sabato».

## CRISTO

In questo vangelo questo titolo non viene mai utilizzato da Gesù stesso. Anzi, sembra addirittura che Gesù non lo accetti volentieri. Questo ad eccezione di un caso:

quando viene portato di fronte al sinedrio. Qui il sommo sacerdote gli chiede «Sei tu il Cristo?» ed egli risponde «lo sono».

Nel vangelo di Marco questo titolo non viene mai utilizzato in modo assestante: è sempre completato da qualche altro termine.

- Il sommo Sacerdote dice “Cristo + Figlio di Dio benedetto”.
- In croce gli dicono: « “il Cristo + il re di Israele” scenda ora dalla croce».

Sembra vi sia dunque l'esigenza di spiegare il modo in cui il titolo viene usato. Il motivo sta nel fatto che questo termine era ampiamente diffuso per indicare il messia. Forse nel vangelo di Marco, usando questo titolo, si sente l'esigenza di non usarlo da solo allo scopo di orientare di quale tipo di messia si tratti.

### **3.3. La cristologia matteana**

Questo vangelo è decisamente più lungo del vangelo di Marco. A questo vangelo la Chiesa ha sempre attribuito maggiore importanza sia perché ritenuto più antico, sia perché maggiormente ricco di contenuti.

A livello della prospettiva cristologica incontriamo una dimensione differente da quella di Marco: essa è dovuta a diversi destinatari di questo vangelo. Poiché Matteo scrive a dei giudeo-cristiani occorre una impostazione diversa da quella di Marco che scriveva invece a pagano-cristiani.

Alcuni elementi importanti per Matteo sono:

- l'affermazione che l'attesa dei Giudei si è ora compiuta.
- la manifestazione che in Gesù si compiono le Scritture (uso di molteplici citazioni).
- la dimostrazione che Gesù proviene dalla stirpe israelita, dalla discendenza di Davide e di Abramo. Il vangelo inizia con la genealogia. Spesso Gesù è definito “Figlio di Davide” (3 volte). La genealogia ha come punto di arrivo, in questo andare a ritroso alle origini, Abramo.
- la necessità di chiarire il tipo di messianismo di Gesù. È un messianismo di carattere religioso-spirituale. Sfata in questo modo il messianismo politico o di altro tipo. Ciò si evince nel sogno di Giuseppe: l'angelo di gli dice che si chiamerà «Gesù, egli



infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati»: il nome “Gesù/Dio salva” riguarderà un tipo di salvezza religioso-spirituale, non politico-militare.

### ***Termini matteani***

- Usa il termine **Figlio di Dio** soprattutto per indicare l'identità di Gesù. La sua realtà personale viene presentata in rapporto a una altra: quella di Dio, di cui egli è figlio. Ad esempio in Mt 9,8 si dice «Le folle, vedendo questo, furono prese da timore e resero gloria a Dio che aveva dato un tale potere agli uomini »: si manifesta lo stretto rapporto fra l'opera di Gesù e la gloria che nel contempo viene resa al Padre tramite la sua opera. Più avanti Gesù affermerà «tutto è stato dato a me dal Padre mio»: Gesù è in un rapporto talmente stretto col Padre che il Padre gli dona ogni potere. Infine, risorto, Gesù dirà ai discepoli: «mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra: andate...»: è il Padre che gli ha conferito questi poteri.

- Un altro termine importante è **Kyrios**. Esso è presente anche negli altri evangelisti, ma qui acquista una sfaccettatura particolare. In Matteo indica la presenza continua di Cristo nella comunità pasquale. Un testo importante è l'affido da parte di Gesù della missione ai discepoli:

[Mt 28,18-20]«18Gesù si avvicinò e disse loro: “A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. 19Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, 20insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo”»

Queste sono parole che dice il Kyrios risorto. Egli è Kyrios particolarmente in relazione alla pasqua. Troviamo questo tipo di discorso anche in un altro passo, all'interno del *discorso ecclesiale* di Gesù:

[Mt 18,19-20] «19In verità io vi dico ancora: se due di voi sulla terra si metteranno d'accordo per chiedere qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli gliela concederà. 20Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro.»

Anche qui Gesù assicura la sua presenza. È una rassicurazione, una promessa della sua presenza fra i suoi discepoli. La differenza tra questi due testi sta nel fatto che uno si riferisce a prima della Pasqua, l'altro invece a un tempo successivo alla Pa-

squa. Ciò ci mostra come tutto ciò che Gesù dice e fa, anche prima della pasqua, sia letto nel vangelo in una prospettiva pasquale. La dimensione pasquale viene così proiettata nel Gesù terreno. Matteo attribuisce al Gesù terreno quella gloria che è propria del risorto.

- Un altro titolo importante è **Messia**. Matteo insiste nel chiamarlo con questo termine per affermare che Gesù è il messia promesso. Questa dimensione è in stretta relazione con le innumerevoli citazioni dell'antico Testamento. Le citazioni e il termine "messia" costituiscono i due elementi fondamentali che creano il legame con l'antico popolo e l'adempimento delle promesse.

### 3.4. La cristologia lucana

Come sappiamo in vangelo di Luca costituisce solo una parte dell'opera lucana, in quanto un tempo gli Atti costituivano un unico corpus con il Vangelo. L'opera lucana nel suo completo costituisce circa un quarto di tutto il nuovo testamento. Il vangelo di Luca è il più lungo dei quattro vangeli; oltretutto è il più ricco e vario sotto l'aspetto grammaticale, sintattico.

Ciò che è fondamentale in Luca è la presenza del Risorto nella comunità cristiana. Quando parla del Gesù terreno lo fa illuminandolo già della luce del Signore risorto.

Gli elementi che costituiscono la sua prospettiva cristologica sono essenzialmente due, e sono di carattere culturale:

- 1) **un apertura di mentalità** (ad esempio nei confronti della cultura ellenistica)
  - 2) **dimensione storico salvifica** (con una particolare tensione per una soteriologia universale: la salvezza è per tutti i popoli)
- La persona di Gesù Cristo è colta a partire da queste due dimensioni fondanti.

## *Gesù in rapporto all'Antico Testamento*

Anche per Luca Gesù è il Messia promesso. Egli compie le profezie dell'Antico Testamento. Luca, tuttavia, esplicita questo messianismo di Gesù tramite l'applicazione delle due istanze precedentemente viste. Gesù è colui che compie le attese messianiche anche al di là dei confini di Israele. Si tratta di una salvezza che va oltre i confini di Israele.

Luca colloca la genealogia prima dell'inizio del ministero di Gesù: questa genealogia si differenzia oltretutto da Matteo, perché non parte da Abramo per giungere a Gesù, ma parte da Gesù e giunge all'indietro fino ad Adamo. Luca in questo modo collega Gesù con il primo uomo, il principio dell'umanità. In questo modo mette in luce che il ministero di Gesù è un ministero che non riguarda solo Israele, ma riguarda tutti gli uomini. Gesù è il principio dell'umanità nuova.

Nell'oracolo di Simeone, al Tempio, Gesù viene definito «luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele». Quest'oracolo non fa riferimento solo a Israele, ma dice che la salvezza di Dio è preparata per tutti i popoli, anche per “le genti”/i pagani.

Le citazioni dell'Antico Testamento sono sempre caratterizzate da questa istanza. Ad esempio, nella predicazione del Battista, Luca cita Isaia: «Voce di uno che grida nel deserto ... ogni uomo vedrà la salvezza di Dio». Negli altri sinottici è presente la medesima citazione ma non compare l'ultima parte, nella quale si ha l'apertura universalistica. Al cap. 4, poi, Gesù va nella sinagoga di Nazareth e viene rifiutato. L'episodio si chiude con un discorso di difesa di Gesù: egli cita Naaman il Siro e una vedova di Serepta di Sidone: tutti territori al di fuori dei confini di Israele. Si tratta anche qui di una prospettiva universalistica.

Gesù è il Messia atteso da Israele, che compie le attese: ma le compie non solo per Israele.

Un altro elemento importante è il fatto che Gesù arriva alla sua glorificazione, porta a compimento l'opera della salvezza, attraverso un cammino difficile, faticoso, fatto di sofferenza: questo è un elemento che segna il vangelo di Luca. Ciò lo si incontra già all'inizio: «è qui per la rovina e la risurrezione di molti, seno di contraddi-

zione...». Questo motivo ritorna ad esempio nelle predizioni della Passione, dove si ripete che il Messia dovrà soffrire molto: «il Figlio dell'uomo deve soffrire molto» (Lc 9,22). Lo stesso in Lc 9,43-44 e in altri passi. Gesù compie le attese veterotestamentarie attraverso la sua passione e morte.

### ***Titoli cristologici tipicamente lucani***

- **Profeta.** Egli è il profeta perseguitato. Questa dimensione è in continuità con la tradizione profetica dell'A.T. Quest'aspetto profetico riguarda due dimensioni: mette in luce il suo essere perseguitato/sofferente e adempie le attese profetiche dell'A.T..

Nell'episodio della guarigione del figlio della vedova di Nain i presenti dicono: «un grande profeta è sorto tra noi e Dio ha visitato il suo popolo» (Lc 7): l'opera di Gesù viene interpretata nella linea profetica. Lo stesso motivo ritorna più avanti, pur se in negativo: «il fariseo disse: “se costui fosse profeta saprebbe chi è quella donna: è una peccatrice”» (Lc 7). In At 3, nel contesto del discorso di Pietro, viene detto: «Mosè infatti disse: “il Signore vi farà sorgere un profeta come me”».

- **Medico.** Egli è il medico buono, il benefattore, il misericordioso. Il tema della misericordia è molto presente in Luca. Mettendo in evidenza la misericordia e la bontà, Luca pone in luce la solidarietà di Gesù con i piccoli e i poveri.

## **3.5. La cristologia giovannea**

### ***Strutturazione del Vangelo***

La cristologia del vangelo di Giovanni è senza dubbio più complessa dei vangeli sinottici. Questo vangelo si apre con un prologo e si conclude con un epilogo.

A - Il **prologo** è come un'introduzione, un modo di aprire il vangelo: contiene però una sorta di sommari dei temi che poi verranno sviluppati lungo tutto il vangelo.

B - segue una **prima parte** (2,1-12,50): il cosiddetto “**Libro dei Segni**”. In questa parte vengono raccolti i gesti di Gesù, ciò che Gesù fa, ma anche ciò che Gesù dice.

C - segue una *seconda parte* (13,1-20,31): il cosiddetto “**Libro della Gloria**”. Si racconta qui la passione, la morte, la risurrezione, l’ascensione e il dono dello Spirito Santo. Viene detto “Libro della Gloria” per il modo in cui Giovanni racconta tutti questi eventi. Egli infatti presenta la passione e la morte come eventi di glorificazione di Gesù.

D - segue un *epilogo* (20,30-31). Questa era forse la conclusione originaria del vangelo di Giovanni. Si tratta della conclusione della prima redazione del vangelo. Qualche discepolo di Giovanni riprese poi il testo reintegrandolo con qualche altro racconto della Tradizione orale giovannea, cosicché la conclusione originaria non si trovò più alla fine del libro. La seconda conclusione si trova ai versetti 24-25.

### ***Lo scopo di questo Vangelo: marcata dimensione soteriologica***

Qual è lo scopo per cui il vangelo di Giovanni è stato scritto? Lo scopo possiamo ricavarlo in 20,30-31:

«Questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome»

È uno scopo soteriologico: questo vangelo è caratterizzato dalla preoccupazione di presentare Cristo per la salvezza. Il vangelo di Giovanni vuole essere una testimonianza su Gesù per la salvezza. Gesù rappresenta la salvezza, è la salvezza. Questa dimensione è presente anche negli altri vangeli, ma qui è maggiormente marcata: Gesù non è semplicemente mediatore, donatore della salvezza. In Giovanni Gesù “è” la salvezza. La cristologia giovannea ha un carattere profondamente soteriologico. Questa dimensione la troviamo quando ad esempio Gesù si definisce “la verità”, “la luce”, “il pane della vita”, “l’acqua viva”. Gesù si identifica in questo modo con la salvezza.

### ***I perni della cristologia giovannea***

Già abbiamo visto negli altri vangeli come essi siano orientati verso il culmine, verso la Pasqua. In Giovanni è presente questa dimensione, ma non è la sola. In lui ha grande importanza anche la categoria dell’Incarnazione. Vi sono dunque due perni:

### **- *l'Incarnazione***

### **- *la Pasqua***

La cristologia giovannea è una cristologia dell'Incarnazione. Gesù è il Figlio di Dio che si è fatto carne. Questa dimensione è ben presente nel Prologo: «e il Verbo si fece carne». Quest'Incarnazione significa che il Figlio di Dio ha assunto un nuovo modo di essere: la condizione dell'uomo, senza però cessare di essere quello che era prima. La prospettiva di Giovanni si apre quindi anche all'idea della sua preesistenza: il Verbo, venuto nel mondo, esisteva prima di venire nel mondo presso Dio, ed era Dio.

Poiché il vangelo di Giovanni imposta tutto sull'incarnazione a partire dalla preesistenza, l'agire storico di Gesù viene raccontato come un “venire dal Padre” nella carne. La vita di Gesù è presentata come un discendere dal cielo per ritornare dal Padre. Questi temi emergono bene ad esempio nel colloquio con Nicodemo (Gv 3), oppure quando dice: «voi non sapete dove vengo e dove vado».

Un altro elemento che segna tutto il vangelo è il fatto che la presenza di Cristo è presenza di Dio che agisce. Per dire «venne ad abitare» si usa il verbo *eskenosen*: questo verbo significa “pose la tenda”/“si attendò”: è un'immagine che richiama l'A.T. e il cammino del popolo nel deserto, dove Dio era al fianco del suo popolo. Significa che nella persona di Gesù Dio si rende presente. Nella preghiera sacerdotale Gesù dice «Padre, tu sei in me e io in te»: Gesù rende presente la presenza stessa di Dio.

### ***Titoli e immagini giovannee***

In questo vangelo troviamo alcune immagini tipiche di Giovanni:

- Pane di Vita
- Luce del mondo
- Bel Pastore
- la Risurrezione
- la Vita
- la Vite
- la Porta delle pecore

Queste immagini sono talmente pregnanti che assurgono a vere e proprie immagini cristologiche.

## Conclusioni sul momento biblico

Abbiamo visto che alla base di tutto il discorso cristologico biblico vi è un fatto: ***Dio ha risuscitato Gesù***. La confessione di questo evento è ciò che permette di riconoscere Gesù come ***Signore***, perché con la risurrezione è stato fatto Signore, e in quanto Signore agisce per la salvezza dei credenti. Quando la comunità cristiana confessa che Gesù è Signore riconosce che Dio lo ha risuscitato ed è motivo di salvezza per tutti. L'annuncio primitivo non si fonda su una tomba vuota, su un semplice segno esteriore. Questo perché la chiave di lettura è la dimensione salvifica.

Abbiamo visto come l'esperienza pasquale è stata vissuta ed è stata recepita e annunciata in modi diversi. La Pasqua è una esperienza che viene raccontata e testimoniata in modi diversi. Gli evangelisti la presentano con prospettive differenti, a causa di diverse sensibilità, culture e destinatari. Tutti i modi diversi utilizzati per parlare di Cristo e dell'esperienza pasquale vogliono ***comunicare l'unica esperienza della salvezza***. Lo scopo è quello di confessare che Gesù è il Salvatore. Vi sono dunque diverse cristologie neotestamentarie, ma un'unica fede. Va aggiunto anche il fatto che queste diverse cristologie sono tentativi che vogliono esprimere l'esperienza di Cristo, ma in qualità di tentativi parziali: tentativi che da soli non esauriscono il Mistero della Salvezza. In questo contesto scopriamo dunque che la molteplicità di cristologie non è negativa, ma anzi arricchente.

Al centro di tutto c'è il mistero della Pasqua. Da questo centro si recupera la storia di Gesù, la si legge. La storia di Gesù è fondamentale. La fede cristiana è fondata su un evento che è storico. La fede deve essere radicata nella storia.



Importante è anche la dimensione della comunità cristiana che scaturisce dal Nuovo Testamento. Essa è il luogo in cui si fa esperienza del Signore Risorto. In essa oltretutto lo si confessa.

MOMENTO TRADIZIONALE

## CAPITOLO IV

### Cristologia dei primi tre secoli

#### 4.1. Due prospettive cristologiche alla base della riflessione dei primi secoli

Per entrare nell'argomento possiamo parlare di due tipi di cristologia:

- *cristologia dal basso*

- *cristologia dall'alto.*

Con queste due definizioni ci si riferisce a due approcci differenti.

1) Riguardo alla prima tipologia possiamo prendere come citazione ad esempio quella in At: «Gesù ... uomo accreditato da Dio». Oppure tutti quei testi in cui si parla di Gesù usando la categoria del servo sofferente. Egli, dopo aver subito la passione, viene elevato presso la gloria celeste. Si tratta di quella che viene definita come “Cristologia dal basso”, poiché dal basso viene innalzato. È uno schema presente nel N.T. e che caratterizza tanti passi.

2) La seconda tipologia è la cristologia del abbassamento, detta anche “cristologia dall'alto”. In questa tipologia il punto di partenza è la preesistenza di Cristo. Giovanni ad esempio fa propria questa cristologia, poiché «il Verbo era presso Dio».

Questi due approcci son presenti entrambi nel Nuovo Testamento e caratterizzano quello che è l'inizio della riflessione cristologica nei primi secoli. Tuttavia abbastanza in fretta una di queste cristologie avrà il sopravvento sull'altra: la cristologia dall'alto avrà maggior diffusione.

Queste due cristologie hanno entrambe certi valori, ma anche certi limiti. La diffusione maggiore della cristologia dall'alto è avvenuta a causa dei grandi limiti della cristologia dal basso.

Intorno al III secolo la cristologia dal basso assunse infatti delle forme non conformi al vero messaggio cristiano. Ad esempio gli *ebioniti*, che aderirono alla fede cristiana, ma con uno stretto legame col giudaismo, consideravano Gesù come un semplice profeta che aveva insegnato la vera modalità di osservare la Legge mosaica. Per loro, credere che Gesù fosse Dio, sarebbe stata una contraddizione con la fede giudaica. Di loro ne parla Ireneo di Lione (AH III,19).

#### 4.2. Pericoli cristologici dei primi secoli

Una "cristologia" differente è quella proveniente dallo *Gnosticismo*. Queste dottrine gnostiche, anteriori al cristianesimo, a un certo punto in alcuni loro filoni acquisirono contatti con il cristianesimo. Ciò che caratterizza lo gnosticismo è una visione dualistica della realtà. All'interno della realtà divina degli eoni, è collocato anche il Logos che appare come un demiurgo platonico. Il mondo e il corpo son visti come una realtà negative: ci si libera tramite un processo di liberazione, di gnosi, ossia di conoscenza e illuminazione. Questa gnosi è possibile grazie al Logos che ha il compito di illuminare la conoscenza umana. La salvezza diviene una questione puramente spirituale.

Gesù Cristo venuto del mondo, se il suo compito era quello di salvare l'umanità dalla materia, il suo compito non poteva essere legato alla materia e alla corporeità. Egli doveva essere soltanto un essere spirituale. Il salvatore può salvare solo se egli è libero da ciò da cui vuole liberare. Il corpo di Gesù era dunque soltanto un corpo spirituale, apparente.

Un'altra visione errata è quella proveniente dal *docetismo*. Esso si manifesta in tante forme, tra cui anche quella gnostica, ma non si riduce allo gnosticismo. Al principio di questo pensiero vi è la negatività della materia. Se la materia e il corpo sono negativi, il corpo di Cristo non poteva essere reale. Il concetto di "docetismo" deriva appunto dal verbo "docheo" che significa "sembrare/apparire". I doceti ritene-

vano dunque il corpo di Gesù come un corpo pneumatico, di origine celeste. Uno dei maggiori esponenti del docetismo, Basilide, sosteneva che fosse stato Simone di Cirene ad essere stato crocifisso al posto di Cristo.

Già nei primi secoli possiamo trovare due filoni del docetismo:

- *il filone marcionita*. Marcione riprendeva molto dallo gnosticismo. La dottrina marcionita si caratterizzava per dualismo e diteismo. Per lui esistevano infatti due dei: il Dio dell'A.T. e un Dio del N.T.. In questo contesto Gesù non può essere il messia annunciato nell'A.T. perché è figlio del Dio buono, del Dio del N.T.. Gesù sarebbe venuto nel mondo già adulto con un copro apparente per rifare la creazione che era stata opera del Dio dell'A.T..

- *il filone popolare*. Si parla di una forma di gnosticismo che non può ascriversi a un determinato sistema, o a una determinata dottrina, ma che si esprime in forma popolare. Si manifesta ad esempio quando si esalta soltanto la divinità di Cristo, offuscando la sua umanità.

Questi fenomeni sono stati i grandi pericoli dei primi secoli.

#### 4.3. Ireneo di Lione

Ireneo è senza dubbio la figura maggiormente importante di questi primi due secoli. Egli difende la fede cristiana e presenta Cristo in termini anti-gnostici e anti-marcioniti. Egli **condanna il dualismo e il diteismo** gnostico. Non può essere interpretata nemmeno la persona di Gesù Cristo in termini dualistici. Gli gnostici distinguevano fra il Cristo celeste e il Gesù terrestre. Parla di **un piano unico della salvezza**: non vi sono due piani: quello del Dio dell'A.T. e quello del Dio del N.T.. Al centro di questo piano salvifico c'è la Parola, il Logos, che si è fatto uomo. Il Figlio di Dio si è fatto carne e sangue secondo la creazione originaria per salvare tutti quello che erano morti in Adamo. Ha assunto una carne vera, **un corpo reale**. Se così non fosse stato non sarebbe reale la salvezza.

Rifiutando il dualismo, Ireneo sviluppa una riflessione che insiste sull'unità del piano salvifico; un'unità che è rappresentata in continuità dagli inizi, la creazione, fino al compimento finale.

Nel contesto soteriologico di Ireneo è fondamentale la categoria della **ricapitolazione**: la salvezza si compie tramite una ricapitolazione di tutto mediante Cristo e in Cristo. È fondamentale la **l'incarnazione di Cristo**: nel libro V, par. XIV dell'*Adversus Haereses* afferma che è divenuto carne e sangue secondo il modello originario della creazione in Adamo. Se la carne non dovesse essere salvata il Verbo divino non si sarebbe fatto carne. Parla dunque di salvezza della carne.

«è divenuto carne e sangue secondo la creazione originaria salvando in se stesso ciò che era perduto in Adamo» [Libro V]

Si oppone così alla visione negativa gnostica della carne. Le modalità della venuta del Figlio di Dio nel mondo sono in funzione di tutta la realtà creaturale dell'uomo. La cristologia di Ireneo è dunque strettamente dipendente dalla soteriologia. In Cristo abbiamo riavuto ciò che abbiamo perduto in Adamo: l'essere in immagine e somiglianza con Dio. Tutto questo lo ritroviamo in Cristo. Secondo Ireneo per il compimento della salvezza degli uomini era necessaria l'incarnazione. Gesù doveva diventare veramente uomo. Soltanto così ha potuto ricapitolare in se stesso la storia umana. La salvezza ci è data in Cristo che si è fatto carne.

«Riavvicinò e riunì come abbiamo detto, l'uomo a Dio. Se il nemico dell'uomo non fosse stato vinto da un uomo la vittoria non sarebbe stata giusta; d'altra parte, se la salvezza non ci fosse venuta da Dio non l'avremmo avuta in modo sicuro; eppure, se l'uomo non fosse stato unito a Dio (stabilmente) non avrebbe potuto partecipare all'incorruttibilità. Era necessario, quindi, che il mediatore tra Dio e gli uomini (1Tim 2,5) per via della sua parentela con gli uni e con gli altri ristabilisse l'amicizia e l'accordo procurando che Dio accogliesse l'uomo e che l'uomo si arrendesse a Dio. Infatti, come potremmo noi partecipare alla figliolanza adottiva di Dio se non avessimo ricevuto la nostra comunione con lui mediante il Figlio suo? Se il Verbo di Lui non fosse entrato in comunione con noi faccendoni carne? Per questo passo attraverso tutte le età restituendo a tutti la comunione con Dio perciò quelli che dicono che si manifestò solo in apparenza, che non nacque in carne, non fu vero uomo, stanno ancora sotto l'antica condanna concedendo dei diritti al peccato, giacché secondo loro non è ancora vinta la morte, che regnò d'Adamo sino a Mosè anche in quelli che non avevano peccato in forza della somiglianza con la trasgressione di Adamo. [...] ora se egli non fosse divenuto carne realmente, ma solo in apparenza, o la sua opera non sarebbe stata verace ma apparve ciò che era in realtà: Dio che ricapitolava in sé l'antica opera, l'uomo, per uccidere il peccato, abolire la morte e vivificare l'uomo; perciò la sua opera è verace.» [Libro III, par. 18]

Ireneo parla inoltre del nodo, legato con peccato di Adamo e sciolto da Cristo. Poiché la causa del peccato fu la disobbedienza di Eva, la soluzione nel nodo si ha, in

contrapposizione, nell'obbedienza di Maria. Il peccato commesso tramite l'albero, deve essere risolto tramite un altro albero, quello della croce

Ireneo afferma inoltre che, perché la salvezza sia effettiva, occorre che **Cristo sia effettivamente Figlio di Dio**. Deve essere superiore alla creazione per vincere il male. In opposizione alla distinzione gnostica fra Cristo e Gesù afferma inoltre che *uno e identico* (grec. “*eis kai autòs*” = in lat. “*unus et idem*”) è il Figlio di Dio che si è fatto carne. C'è dunque una affermazione dell'**unità della persona di Cristo**. Quest'unità è fondamentale nell'economia della salvezza

#### 4.4. Cristologia del III secolo

Nel III secolo, permanendo le problematiche del secolo precedente, si manifesta un ulteriore problema: quello della **cristologia adozionista**. Questa linea, già presente nel II sec., raggiungerà il suo pieno sviluppo nel III. L'idea era già presente nel giudeocristianesimo. La stessa idea era presente in Cerinto, nel II secolo. Ora, tuttavia, questa tendenza si manifesta con più forza e pericolosità.

Grande ruolo nello sviluppo di queste dottrine avranno i **teodoziani**. Essi avevano origine da **Teodoto di Bisanzio**. Le concezioni adozioniste guardano a Gesù come a un semplice uomo. Per questo motivo considerano Gesù come un uomo nato da una vergine, e che visse come tutti gli altri uomini, pur se in modo eccellentemente santo. Tuttavia, in lui, al momento del battesimo, discese il Cristo. Egli avrebbe preso possesso dell'uomo Gesù, e avrebbe operato tramite l'uomo Gesù. Questo significa, secondo Teodoto, che Gesù non era Figlio di Dio, ma un uomo come gli altri. Sarebbe divenuto Figlio di Dio solo quando, al battesimo, il Cristo si rivestì della sua carne. Se è diventato figlio solo in quel momento, significa che non lo era prima, per cui è stato adottato figlio. Questo è lo schema tipico di ogni forma di adozionismo, non solo di Teodoto.

Un'altra tendenza pericolosa è quella del **Modalismo**. Questa, caratterizza **Noeto**. Il suo pensiero lo conosciamo da Ippolito, grazie al suo *Contro Noeto*. Noeto, dell'Asia Minore, diffuse la sua dottrina fino all'Occidente, grazie a due suoi seguaci.

Un altro sostenitore del modalismo, in Africa del Nord, fu **Prassea**, a cui si oppose Tertulliano nel *Adversus Praxeas*.

Il pensiero modalista non distingue il Padre dal Figlio e dallo Spirito. La preoccupazione di fondo era quella di salvaguardare l'unità di Dio. Padre, Figlio e Spirito Santo sarebbero in fondo tre modi diversi di manifestarsi dell'unico Dio. Le persone divine non avrebbero una identità propria: si tratterebbe di una Trinità solo apparente. Queste affermazioni hanno anche risvolti cristologici: il Figlio sarebbe solo un modo il manifestarsi del Padre.

Dal modalismo deriva il **Patripassianismo** secondo cui sarebbe stato il Padre a venire nel mondo e a morire in Croce.

L'adozionismo e il modalismo lo si incontra in **Paolo di Samosata**. La sua cristologia fu alla base del pensiero deviante dell'epoca. Paolo influenzò senz'altro la cristologia di Ario. Ma influenzò anche la dottrina di Apollinare di Laodicea.

La dottrina trinitaria di Paolo di Samosata consiste nel modalismo. Afferma che il Padre ha proferito il Figlio in vista della creazione. Egli è omoousios del Padre. Tuttavia, Paolo, usò questa categoria in modo diverso da quello ortodosso: non significa che è della stessa natura e sostanza del Padre, ma che si identifica col Padre. Il Figlio coincide con la persona del Padre. Intende il termine *ousia* come "persona concreta".

Sul piano cristologico invece Paolo è adozionista. Il figlio di Maria non è il Logos incarnato, ma un uomo in tutto come noi. Gesù è il Logos sono due soggetti diversi. Gesù non è il Logos per essenza ma per grazia, in quanto il Logos ha preso dimora in Gesù. La dimora del Logos in Gesù è avvenuta nel medesimo modo di come è avvenuta nel profeta: in Gesù è avvenuta solo in modo più marcato. È dunque un'unione di tipo puramente accidentale. L'unione sostanziale di due nature apporterebbe infatti, secondo la mentalità filosofica, la costituzione di una terza natura diversa da queste. Per cui l'unione del Logos con l'umanità apporterebbe un soggetto diverso da entrambe le realtà: un soggetto né vero uomo né vero Dio. Paolo dunque si oppone: non può essere un'unità completa, sostanziale.

Paolo di Samosata, in un concilio ad Antiochia nel 268, venne condannato come eretico.



## CAPITOLO V

### Cristologia nicena

#### 5.1. Il Simbolo niceno nel versante cristologico

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα, παντοκράτορα, πάντων  
ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν· καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν  
Χριστόν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονο-  
γενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς  
5 ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ  
ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ τε  
ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ  
διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐναν-  
θρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελ-  
10 θόντα εἰς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·  
καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας « ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν » ἢ « οὐκ ἦν πρὶν  
γεννηθῆναι » ἢ « ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο » ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστά-  
σεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἄλ-  
15 λοικωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τοὺς τοιούτους ἀναθεματίζει ἡ  
καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

**Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre<sup>1</sup>, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero<sup>2</sup>, generato, non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello Spirito santo<sup>3</sup>.**

**Quelli che dicono<sup>4</sup>: «C'è stato un tempo in cui non esisteva» o «Non esisteva prima di essere stato generato» o «È stato creato dal nulla», o affermano che egli deriva da altra ipostasi o sostanza o che il Figlio di Dio è o creato o mutevole o alterabile, tutti costoro condanna la chiesa cattolica e apostolica.**

Il Concilio afferma che il Figlio, in quanto generato, non creato, deve la sua esistenza al Padre. Il principio dell'esistenza del Figlio sta dunque nel Padre.

Per Ario, invece, la generazione era motivo di differenza dal Padre. Ario in cristologia segue quello che è il cosiddetto schema Logos-sarx. Questo schema riteneva che il Logos ha assunto la carne umana: in questo modo il Logos avrebbe preso nella carne il posto dell'anima. La persona del Logos che ha assunto la carne sarebbe una persona pienamente santa, senza peccato, moralmente perfetto. Questo gli avrebbe meritato di diventare strumento della redenzione.

Contro queste posizione, il Concilio di Nicea afferma che Gesù Cristo "è" il Figlio di Dio. Lui, il Logos, Figlio di Dio, si è incarnato, ha sofferto la passione, ed è risuscitato. Il Concilio afferma così che Gesù Cristo, in quanto Figlio di Dio è il vero Dio che si è incarnato. Non è una carne "posseduta" dal Logos.

Ario diceva che "si è fatto carne"; Nicea invece afferma anche che "si è fatto uomo".

Il Concilio non parla invece dell'anima. Non è detto che in quel tempo il discorso sull'anima fosse strettamente legato a quello sull'uomo: per cui dire che era uomo forse non implicava necessariamente il possesso dell'anima.

*«per noi uomini è disceso e si è incarnato»*. Chi è il soggetto? Il signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, generato dal Padre. Il soggetto dell'incarnazione è lui. Questa affermazione ripudia tutti quegli indirizzi cristologici dei primi secoli che distinguevano "il Cristo" da "Gesù". Si tratta di un unico soggetto.

*«per la nostra salvezza»*. Tutto quello che è detto in questo secondo articolo del Credo, è «per la nostra salvezza». Ci dice così il valore soteriologico del mistero di Cristo e della fede cristologica. Credere che c'è un solo Signore Gesù Cristo. È decisivo per la salvezza. Se egli non fosse consustanziale al Padre non ci sarebbe salvezza per gli uomini. Difendere la vera divinità del Figlio di Dio significa affermare la verità della Rivelazione, e significa anche annunciare il mistero salvifico di Cristo. La dottrina di Ario invece, negando la divinità del Figlio di Dio, finiva per negare la portata soteriologica della sua venuta nel mondo (Cristo parlerebbe di salvezza, ma non apporterebbe in sé la salvezza: sarebbe solo un trasmettitore della salvezza, non la fonte di essa). Per Nicea Gesù è la Salvezza.

*«Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero»*. Per difendere il suo ruolo di salvatore Nicea deve difendere la sua divinità

## **5.2. Il post-concilio di Nicea**

Il dibattito cristologico nel periodo successivo al concilio riguardò *la modalità con cui avvenne l'incarnazione*. Nicea infatti non spiegò il modo con cui avvenne l'incarnazione. Si affermava sino ad ora in termini generici che l'incarnazione è il Logos divino che si è unito alla carne umana. Ma qual è la modalità di essa? È avvenuta o meno una mutazione della divinità? Come si è posta insieme la divinità e l'umanità?

Occorreva in primis mantenere ferma la fede di Nicea, secondo cui Gesù di Nazareth è propriamente il Figlio unigenito di Dio, inoltre occorreva spiegare che quel Figlio unigenito di Dio si è fatto uomo, divenendo vero uomo.

### ***Le due scuole di pensiero: alessandrina e antiochena***

Le scuole di pensiero erano sostanzialmente due: la *Scuola di Alessandria* e la *Scuola di Antiochia*. Quella di Alessandria era una vera e propria scuola, quella di Antiochia era invece una semplice linea comune seguita da vari autori dell'area antiochena.

La strada seguita dalla ***Scuola alessandrina*** elaborava una cristologia del tipo *Logos-sarx*. L'incarnazione era dunque l'assunzione da parte del Logos della carne umana. Questa impostazione aveva la preoccupazione di difendere l'unità della persona. Il Logos eterno di Dio è il soggetto dell'incarnazione. Questo li portava a sottolineare soprattutto la divinità del Figlio di Dio, sottovalutando così l'umanità assunta. La strada seguita dalla Scuola antiochena si caratterizza invece per una cristologia del tipo *Logos-anthropos*. In questo modo si poneva in evidenza la vera e piena natura umana assunta dal Logos. Se il Figlio di Dio non avesse assunto la natura umana nella sua integrità non potrebbe salvare gli uomini. In questo caso il pericolo di questo pensiero portato all'estremo era quello di marcare eccessivamente la sua umanità, mettendo a rischio l'unità della sua persona. Tra gli esponenti più importanti di questa scuola ricordiamo Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Cirro e Nestorio.

Sia la teologia alessandrina che quella antiochena ponevano in luce aspetti decisivi, ma entrambe correvano dei rischi.

### **5.3. Apollinare di Laodicea**

Una delle problematiche della seconda metà del IV secolo fu quella apportata da ***Apollinare di Laodicea*** (nato nel 310 a Laodicea). Egli combatteva fortemente l'arianesimo. Fu probabilmente amico di Atanasio e Basilio di Cesarea. Nel 362 divenne vescovo, fino al 390, nella comunità nicena di Laodicea. Tuttavia, diventato vescovo, nel contesto di un sinodo ad Alessandria nel 362, fece affiorare qualche perplessità teologica. Alcune sue affermazioni presentavano problematicità. Per affermare la vera e piena divinità del Figlio di Dio finì per trascurare la sua dimensione

umana. Venne accusato di negare che Cristo avesse l'anima umana e di non riconoscere a Cristo la mente razionale, il nous. Questa posizione appare segnata da motivi di carattere antropologico. Alla base c'era la concezione dell'uomo secondo cui non si può avere una unità vera e piena mettendo insieme due realtà complete. Perché vi sia una unità piena occorre che una delle due realtà sia mancante, imperfetta. Afferma in un frammento: «è infatti impossibili che due principi intellettivi e volitivi sussistano insieme senza che si oppongano l'uno all'altro». Per Apollinare l'uomo era costituito di corpo e anima: una concezione dicotomica dell'uomo. Il Figlio di Dio avrebbe assunto solo il corpo, non l'anima: il posto dell'anima sarebbe stato occupato dal Logos. Il Logos si sarebbe unito così a una natura umana imperfetta. Ciò per Apollinare non era però un limite ma era semmai necessario per la salvezza. Il Figlio di Dio avrebbe potuto apportare la salvezza solo se fosse stato impeccabile, non corrente il rischio del peccato. Se il Logos prende il posto dell'anima razionale, la persona di Cristo si colloca al riparo da qualunque pericolo, portando così a compimento la salvezza. In definitiva l'incarnazione si riduceva all'unione del Logos con un corpo umano. Affermò che la persona di Cristo è costituita da un'unica natura divino-umana: l'unica natura incarnata del Logos di Dio (μίαν φύσιν του θεου λογου σεσαρκωμένην).

Apollinare fu condannato da un *sinodo romano*. Dopo questa scomunica rivide il suo pensiero. Riconobbe dunque l'anima umana in Cristo. Modificò però la sua concezione antropologica da dicotomica a tricotomica:

- corpo (σάρξ)
- spirito o anima sensitiva (ψύχη)
- anima razionale (νοῦς)

Il Verbo di Dio incarnato acquisì dunque corpo e anima. Non spirito. Il posto dello spirito/anima sensitiva (ψύχη) venne occupato dal Logos. In questo modo la questione non era risolta: l'umanità di Cristo permaneva comunque imperfetta.

Per Apollinare eliminare qualche facoltà umana al Logos era positivo, in quanto creava meno problemi al Logos e lo salvaguardava dal peccato. Così però la natura umana diventa un mero strumento passivo del Logos. È il Logos a dirigere la natura umana assunta. La carne è come «una tenda», una dimora per il Logos. «Giovanni

disse “il Verbo divenne carne”, ma non aggiunse che divenne anima. È impossibile che due principi volitivi abitino contemporaneamente nella medesima dimora».

L'errore di Apollinare venne nuovamente condannato in un altro *sinodo* e poi nel *Concilio costantinopolitano I* del 381.

## CAPITOLO VI

### Cristologia del V secolo

#### 6.1. Sviluppi delle discussioni cristologiche: Nestorio

Le affermazioni di Apollinare apportarono molteplici controversie cristologiche che dal IV secolo raggiunsero il V. Gli ambienti di riferimento furono ugualmente Alessandria e Antiochia.

Una nuova occasione di accensione del dibattito arrivò nel 428, quando *Nestorio*, monaco antiocheno eletto patriarca di Costantinopoli, intervenne in una disputa. La disputa riguardava la Vergine Maria, circa i titoli che possono essere a lei attribuiti.

Nestorio si era formato nell'ambito antiocheno. Ebbe come grandi maestri Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia. Era un monaco formato dal punto di vista dottrinale-teologico. Nel 428 venne eletto patriarca di Costantinopoli. Le problematiche si accesero quando un presbitero, Anastasio, compì certe affermazioni cristologiche problematiche. Nestorio non rimproverò esplicitamente questo presbitero.

#### *L'inizio delle problematiche: i titoli mariani*

Anastasio ripudiava il titolo di “*Theotokos*” applicato alla Vergine Maria. Questo titolo non sarebbe stato adatto per esprimere il ruolo di Maria nei confronti del Figlio di Dio. L'uso di questo titolo era ormai diffuso. Si era già consolidata una certa tradizione a Costantinopoli circa l'uso di questo termine per indicare Maria.

Nestorio, interpellato, sostenne anch'egli la non appropriatezza di questo termine. Si chiese infatti:

- come è possibile che Dio abbia una madre?
- come può essere una creatura la madre di Dio?

Al limite questo termine potrebbe essere utilizzato solo se bilanciato da un altro termine: **“Anthropotokos”**, ossia Madre dell’uomo Gesù. Maria non potrebbe aver portato nel seno la divinità. Non è possibile che il Figlio eterno di Dio abbia subito il concepimento, sia morto in Croce, ecc. Tutto ciò lo ha subito l’uomo Gesù. Secondo lui si potrebbe parlare al posto di *Theotokos*, di **“Thodokos”**, ossia di “colei che ha ricevuto Dio”. Meglio ancora per lui sarebbe parlare di **“Christotokos”**, ossia la “madre di Cristo”.

Nestorio tuttavia, invece di porre conclusione alla polemica, produsse una grande discussione. Importanti al riguardo le figure di Cirillo d’Alessandria, Eusebio di Cesarea, e Eusebio di Dorileo. Accusarono Nestorio di non riconoscere in Gesù il Figlio di Dio. La controversia non era evidentemente puramente mariologica, ma cristologica, in quanto riguardava ci veramente fosse il Verbo incarnato.

### ***Risvolti cristologici dei titoli mariani***

Le preoccupazioni nestoriane furono quelle di salvaguardare la pienezza della natura umana di Cristo, senza ridurla a uno strumento passivo del Logos. Questo era il vero pericolo dell’approccio alessandrino. Nestorio da antiocheno denuncia questo pericolo, e ne prende le distanze. Nestorio, nella polemica immediatamente successiva, restò perplesso del fatto che Cirillo d’Alessandria usava una formula sintetica: *«una sola natura del Logos incarnato»*. Si trattava della cristologica di Apollinare di Laodicea, che già era stata condannata. Cirillo la usò tuttavia in modo diverso. Era presenti però molteplici rischi in questa impostazione cristologica. Apollinare parlava di quest’unica natura intesa come una mescolanza. Cirillo invece non utilizzava questa definizione in questo senso. Tuttavia Nestorio accusò Cirillo di essere apollinarista.

Nestorio affermava che la natura umana manteneva le sue prerogative anche dopo l’incarnazione. Il Verbo di Dio si congiunse con la realtà uomo tramite la *synàfeia* (lett. “congiunzione”) in un unico *prosopos* (significa “maschera” o il “modo di ap-



parire di un'unica realtà”). Questa unità è però di carattere apparente: le due realtà sono solo congiunte. Con l’incarnazione non si sarebbe realizzata una vera unione ma solo una giustapposizione delle due realtà. Cirillo ripudiò questa posizione in quanto comprese che Nestorio non parlava di una unione effettiva.

### ***La dottrina della “*communicatio idiomatum*” nella discussione Nestorio-Cirillo***

Sembra che Nestorio non accettasse la dottrina della *communicatio idiomatum* (comunione delle proprietà). Ossia quella dottrina secondo cui con l’incarnazione le proprietà dell’una e dell’altra natura possono essere attribuite e riconosciute allo stesso soggetto: allo stesso soggetto possono essere indicate le proprietà di una e dell’altra natura. Per la teologia Alessandrina e per Cirillo questo dato era ormai assodato. Per essi già il simbolo di Nicea affermava questa dottrina in quanto di un unico soggetto, il Figlio, si affermava la generazione e allo stesso tempo l’incarnazione, la passione, la risurrezione.

Cirillo oltretutto, sulla base di ciò, accusava Nestorio di non accettare la fede di Nicea. In risposta, Nestorio accusò Cirillo di non aver compreso lui la dottrina niceana. Entrambi si rivolsero al Vescovo di Roma, *Celestino*, che in risposta nel 430 indisse un *Sinodo*. Il sinodo si concluse con la condanna della posizione di Nestorio. Il Sinodo propose però a Nestorio una ritrattazione della sua posizione, pena la scomunica. Cirillo scrisse, su mandato del Sinodo, una lettera a Nestorio comunicandogli le decisioni e le proposte di ritrattazione fatte da Roma, e aggiungendo inoltre la sua fede con 12 proposizioni di condanna nei suoi confronti. Nestorio tuttavia si rifiutò di aderire alle decisioni della lettera, e continuò ad accusare Cirillo di essere apollinarista. Dietro tutto ciò vi era evidentemente l’uso di metodi inadeguati, quali ad esempio la decisione del Sinodo di usare Cirillo, l’avversario, come mediatore della controversia con Nestorio.

## 6.2. Il Concilio di Efeso (431)

Di fronte alla controversia irrisolvibile l'imperatore nel 430 indisse un Concilio ecumenico a Efeso. Al Concilio parteciparono vari vescovi orientali e anche i legati papali. Erano presenti da subito i vescovi della zona alessandrina. Tuttavia arrivarono in ritardo i vescovi della zona antiochena e i legati papali: quei vescovi che erano maggiormente importanti per equilibrare le posizioni. In assenza di questi, il concilio venne comunque aperto nel 431. I lavori erano sotto la guida di Cirillo.

I lavori iniziarono con la lettura della lettera di indizione del concilio da parte dell'imperatore. I lavori iniziarono, ma senza la presenza di Nestorio, che non voleva partecipare per protesta, vista l'assenza dei vescovi antiocheni. Nonostante ciò, Cirillo non sospese il Concilio ma anzi portò avanti i lavori. Lesse il credo niceno e la seconda lettera inviata da Cirillo a Nestorio che conteneva l'esposizione della sua dottrina dell'incarnazione. La lettera venne approvata dal Concilio.

Venne letta anche la lettera di Nestorio a Cirillo. Il contenuto di questa lettera venne però dichiarato contrario alla fede di Nicea. Venne letta anche la terza lettera che Cirillo inviò a Nestorio su commissione del Sinodo romano: essa però non fu sottoposta a una approvazione formale. Essa venne soltanto letta e poi inserita negli atti conciliari.

Dopo tutto ciò fu emessa la sentenza: «Nestorio ha bestemmiato Nostro Signore Gesù Cristo». Nestorio fu deposto dalla condizione episcopale e condannato.

La questione non era però ancora conclusa. Infatti molti vescovi non erano ancora arrivati. Al loro arrivo, a fine giugno, Giovanni di Antiochia e altri vescovi saputo tutti gli interventi indissero un loro sinodo e scomunicarono Cirillo, Mennone, e gli altri vescovi che avevano contribuito a prendere le decisioni conciliari.

Sapute le controversie l'imperatore Teodosio con un rescritto annullò tutte le decisioni promosse da Cirillo. Inoltre venne vietato ai vescovi di lasciare Efeso. Teodosio inviò un suo funzionario per cercare di comprendere lo svolgimento dei fatti.

Arrivarono inoltre anche i legati del Papa, ai primi di luglio. Il 10 luglio il concilio venne così riunito di nuovo nella casa del vescovo Mennone. I legati del papa lessero la lettera di Celestino I. Tutti acclamarono a favore dei pronunciamenti del papa. L'indomani vennero approvati i verbali della prima parte del concilio, quello che

temporaneamente era stato annullato da Teodosio. Dunque venne anche confermata la condanna di Nestorio. Si discusse poi su Giovanni di Antiochia, che aveva indetto il sinodo: egli però non si presentò e venne scomunicato insieme ad altri vescovi fedeli a lui (fra questi Teodoreto di Cirro). Intanto l'inviato dell'imperatore giunse ad agosto e ratificò le sentenze di deposizione di Nestorio, Cirillo e Mennone. Nel settembre Teodosio chiuse il concilio e fece ritornare i vescovi alle loro sedi a eccezione di Cirillo e Nestorio. Successivamente ritornarono però alle loro sedi.

Tutto quanto accadde è importante non solo a livello storico ma anche teologico: la situazione era evidentemente complessa e drammatica. Quale di questi momenti dello svolgimento del concilio deve essere considerato dogmatico? Oltretutto, il Concilio ha definito qualcosa in materia di fede? Che cosa ha voluto definire teologicamente? Quale fu il vero concilio?

Possiamo dire che, nonostante Cirillo non si sia comportato in modo leale e trasparente, egli aveva il mandato del vescovo di Roma. Inoltre i legati pontifici al loro arrivo approvarono i verbali della prima parte del concilio. Per questo motivo la Chiesa ha sempre considerato autentico il concilio presieduto da Cirillo.

## **6.2. La dottrina del Concilio di Efeso**

Il Concilio non ha prodotto formalmente nessun documento o professione di fede. In realtà un documento vi fu: la sentenza di condanna di Nestorio, ma si tratta evidentemente di una sentenza disciplinare, non dottrinale. Pur se disciplinare, il documento aveva però una base dottrinale. La formula di condanna si trova in DH 264.

Il concilio però:

- aveva approvato agli inizi la fede di Nicea: Ciò è di natura dottrinale.
- inoltre era stata approvata in modo solenne la seconda lettera di Cirillo a Nestorio. Ciò significa che questa lettera ha valore dottrinale. Pur se il Concilio non ha elaborato materiale nuovo, ha approvato e quindi fatto proprio il contenuto di questa seconda lettera. Va detto però che questa lettera venne approvata in modo globale, non parola per parola. (la terza lettera invece pur se venne a far parte degli atti del concilio).

lio non ha lo stesso valore dogmatico, perché non fu approvata formalmente. Anche se difatti il contenuto dottrinale è lo stesso).

La definizione “Theotokos”, da cui erano partite le grandi discussioni, come si è visto, non fu esplicito oggetto di pronunciamento da parte di Efeso. Tuttavia lo fu indirettamente.

### *II lettera di Cirillo a Nestorio (DH 250-251)*

Cirillo saluta nel Signore il piissimo e sommamente amato da Dio Nestorio, suo collega. Sono venuto a sapere che alcuni tentano con vane ciance di detrarre al mio buon nome presso la tua Riverenza - e ciò frequentemente - soprattutto in occasione di riunioni di persone assai in vista. Forse pensando addirittura di accarezzare le tue orecchie, essi spargono voci incontrollate. Sono persone che non ho offeso in nessun modo, li ho invece ripresi con le debite maniere: l'uno perché trattava ingiustamente ciechi e bisognosi; l'altro, perché aveva impugnato la spada contro la propria madre; un altro ancora, perché aveva rubato con la sua serva l'oro degli altri, ed aveva sempre avuto una fama, quale nessuno augurerebbe neppure al suo peggior nemico. Del resto, non intendo interessarmi troppo di costoro, perché non sembri che io estenda la misura della mia pochezza al di sopra del mio signore e maestro, e al di sopra dei padri: non è possibile, infatti, evitare le stoltezze dei malvagi, in qualsiasi modo si viva. Costoro, però, che hanno la bocca piena di maledizione e di amarezza (1), dovranno rendere conto al giudice di tutti. Io, invece, tornando a ciò che credo più importante, ti ammonisce anche ora, come fratello in Cristo, perché tu esponga la dottrina e il pensiero sulla fede al popolo con ogni cautela e prudenza perché tu rifletta che lo scandalizzare anche uno piccoli che credono in Cristo (2), suscita la insopportabile, indignazione (di Dio). Se poi coloro che sono stati fossero una moltitudine, non dobbiamo forse usare arte per evitare, con prudenza, gli scandali e presentare rettamente una sana esposizione della fede a chi cerca la verità? Ciò avverrà nel modo migliore se leggendo le opere dei santi padri, cercheremo di apprezzarle molto, ed esaminando noi stessi, se siamo nella vera fede conforme della Scrittura (3), conformiamo perfettamente il nostro modo di vedere il loro pensiero retto e irreprensibile.

Dice, dunque, il santo e grande concilio (di Nicea) che lo stesso Figlio unigenito, generato secondo natura da Dio Padre, Dio vero nato dal vero Dio, luce dalla luce, colui per mezzo del quale il Padre ha fatto tutte le cose, è disceso sì è fatto carne, sì è fatto uomo, ha sofferto, è risuscitato il terzo giorno, è salito al cielo. Dobbiamo attenerci anche noi a queste parole e a questi insegnamenti, riflettendo bene cosa significhi che il Verbo di Dio si è incarnato e fatto uomo. Non diciamo, infatti, che la natura dal Verbo si sia incarnata mutandosi, né che fu trasformata in un uomo, composto di anima e di corpo. Diciamo, piuttosto, che il Verbo, unendosi ipostaticamente una carne animata da un'anima razionale si fece uomo in modo ineffabile e incomprendibile e si è chiamato figlio dell'uomo, non assumendo solo la volontà e neppure la sola

persona. Sono diverse, cioè, le nature che si uniscono, ma uno solo è il Cristo e Figlio che risulta non che questa unità annulli la differenza delle nature ma piuttosto la divinità e l'umanità formano un solo e Cristo, e Figlio, che risulta da esse; con la loro unione arcana ed i nell'unità. Così si può affermare che, pur sussistendo prima dei secoli, ed essendo stato generato dal Padre, Egli è stato generato anche secondo la carne da una donna; ma ciò non significa che la sua divina natura abbia avuto inizio nella santa Vergine, né che essa avesse bisogno di una seconda nascita dopo quella del padre (sarebbe infatti senza motivo, Oltre che sciocco, dire che colui che esisteva prima di tutti i secoli, e che è coeterno al Padre, abbia bisogno di una seconda generazione per esistere); ma poiché per noi e per la nostra salvezza, ha assunto l'umana natura in unità di persona, ed è nato da una donna così si dice che è nato secondo la carne. (Non dobbiamo pensare), infatti, che prima sia stato generato un uomo qualsiasi dalla santa Vergine, e che poi sia disceso in lui il Verbo: ma che, invece, unica realtà fin dal seno della madre, sia nato secondo la carne, accettando la nascita della propria carne.

Così, diciamo che egli ha sofferto ed è risuscitato, non che il Verbo di Dio ha sofferto nella propria natura le percosse, i fori dei chiodi, e le altre ferite (la divinità, infatti non può soffrire, perché senza corpo); ma poiché queste cose le ha sopportate il corpo che era divenuto suo, si dice che egli abbia sofferto per noi: colui, infatti, che non poteva soffrire, era nel corpo che soffriva. Allo stesso modo spieghiamo la sua morte. Certo, il Verbo di Dio, secondo la sua natura, è immortale, incorruttibile, vita, datore di vita; ma, di nuovo, poiché il corpo da lui assunto, per grazia di Dio, come dice Paolo (4), ha gustato la morte per ciascuno di noi, si dice che egli abbia sofferto la morte per noi. Non che egli abbia provato la morte per quanto riguarda la sua natura (sarebbe stoltezza dire o pensare ciò), ma perché, come ho detto poco fa, la sua carne ha gustato la morte. Così pure, risorto il suo corpo, parliamo di resurrezione del Verbo; non perché sia stato soggetto alla corruzione - non sia mai detto - ma perché è risuscitato il suo corpo. Allo stesso modo, confesseremo un solo Cristo un solo Signore; non adoreremo l'uomo e il Verbo insieme, col pericolo di introdurre una parvenza di divisione dicendo insieme, ma adoriamo un unico e medesimo (Cristo), perché il suo corpo non è estraneo al Verbo, quel corpo con cui siede vicino al Padre; e non sono certo due Figli a sedere col Padre ma uno, con la propria carne, nella sua unità. Se noi rigettiamo l'unità di persona, perché impossibile o indegna (del Verbo) arriviamo a dire che vi sono due Figli: è necessario, infatti definire bene ogni cosa, e dire da una parte che l'uomo è stato onorato col titolo di figlio (di Dio), e che, d'altra parte il Verbo di Dio ha il nome e la realtà della filiazione. Non dobbiamo perciò dividere in due figli l'unico Signore Gesù Cristo. E ciò non gioverebbe in alcun modo alla fede ancorché alcuni parlino di unione delle persone: poiché non dice la Scrittura che il Verbo di Dio si è unita la persona di un uomo ma che si fece carne (5). Ora che il Verbo si sia fatto carne non è altro se non che è divenuto partecipe, come noi, della carne e del sangue (6): fece proprio il nostro corpo, e fu generato come un uomo da una donna, senza perdere la sua divinità o l'essere nato dal Padre, ma rimanendo, anche nell'assunzione della carne, quello che era. Questo afferma dovunque la fede ortodossa, questo troviamo presso i santi padri. Perciò essi non dubitarono di chiamare la

santa Vergine madre di Dio, non certo, perché la natura del Verbo o la sua divinità avesse avuto l'origine del suo essere dalla santa Vergine, ma perché nacque da essa il santo corpo dotato di anima razionale, a cui è unito sostanzialmente, si dice che il verbo è nato secondo la carne. Scrivo queste cose anche ora spinto dall'amore di Cristo esortandoti come un fratello, scongiurandoti, al cospetto di Dio e dei suoi angeli eletti, di voler credere e insegnare con noi queste verità, perché sia salva la pace delle chiese, e rimanga indissolubile il vincolo della concordia e dell'amore tra i sacerdoti di Dio.

La cosa importante è che Cirillo considerava in primo luogo non le due nature, ma mettendo l'accento sull'unica persona del Logos. L'unica persona che esiste eternamente e che nella pienezza dei tempi si è incarnata. Ciò che vuole intendere Cirillo è che la Persona divina ha assunto la carne umana. Con "unica natura" Cirillo non vuole intendere questo termine in senso apollinarista, ma vuole intendere un unico soggetto che si fa carne. Per Cirillo l'incarnazione non rappresenta un momento in cui avviene un cambiamento, un mutamento: è il Logos che assume la carne rimanendo però quello che era. Il Logos che non cambia assume la natura umana. Per Apollinare si trattava invece di una sorta di trasformazione in forma di mescolanza che implicava la perdita di qualcosa per una delle due nature. Cirillo invece mantiene intatte le due nature. Non intende un "unica natura" come frutto della mescolanza delle due. L'unione «avviene secondo l'ipostasi, o secondo la natura»: Cirillo considera quindi equivalenti i due termini. Intende dunque «l'unica persona del Logos incarnata».

Nestorio non comprese questo forse per cultura e contesto diverso: infatti in ambiente antiocheno a "ipostasis" veniva applicato il significato di "physis". Per Cirillo invece entrambi i termini indicavano la persona. Per Cirillo Gesù Cristo è contemporaneamente Figlio di Dio e Figlio di Maria in quanto il soggetto, la persona è una sola, ed è quella del Verbo incarnato. La natura umana non esiste a parte in se stessa e per se stessa. Una natura umana assestante non esiste se non legata a una persona. L'umanità di Gesù sussiste nel Verbo e mediante il Verbo. È il Verbo incarnato che permette alla natura umana di agire. È il Verbo incarnato che è nato, ha sofferto. Ciò lo dice non perché la natura divina abbia sofferto, ma perché si tratta di un'unica persona, un unico soggetto.

### 6.3. Sviluppi successivi ad Efeso: il Simbolo/Formula di unione.

Conclusosi il concilio la controversia andò certamente avanti, ma da varie parti si ricercò l'intento di dirigersi verso un accordo effettivo. Nel anno 433 l'accordo si concretizzò nel cosiddetto Simbolo di unione. Questo simbolo segnava l'unione fra le due parti in conflitto. Questo testo probabilmente fu composto da un grande teologo antiocheno, Teodoreto di Cirro (DH 271-273):

#### *Formula di unione del 433*

Per quanto poi riguarda la Vergine madre di Dio, come noi la concepiamo e ne parliamo e il modo dell'incarnazione dell'unigenito Figlio di Dio, ne faremo necessariamente una breve esposizione, non con l'intenzione di fare un'aggiunta, ma per assicurarvi, così come fin dall'inizio l'abbiamo appresa dalle sacre scritture e dai santi padri, non aggiungendo assolutamente nulla alla fede esposta da essi a Nicea.

Come infatti abbiamo premesso, essa è sufficiente alla piena conoscenza della fede e a respingere ogni eresia. E parleremo non con la presunzione di comprendere ciò che è inaccessibile, ma riconoscendo la nostra insufficienza, ed opponendoci a coloro che ci assalgono quando consideriamo le verità che sono al di sopra dell'uomo.

Noi quindi confessiamo che il nostro signore Gesù figlio unigenito di Dio(1), è perfetto Dio e perfetto uomo, (composto) di anima razionale e di corpo; generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, nato, per noi e per la nostra salvezza, alla fine dei tempi dalla vergine Maria secondo l'umanità; che è consostanziale al Padre secondo la divinità, e consostanziale a noi secondo l'umanità (2), essendo avvenuta l'unione delle due nature. Perciò noi confessiamo un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore (3). Conforme a questo concetto di unione inconfusa (3), noi confessiamo che la vergine santa è madre di Dio (4), essendosi il Verbo di Dio incarnato e fatto uomo, ed avendo unito a sé fin dallo stesso concepimento, il tempio assunto da essa.

Quanto alle affermazioni evangeliche ed apostoliche che riguardano il Signore, sappiamo che i teologi alcune le hanno considerate comuni, e cioè relative alla stessa, unica persona, altre le hanno distinte come appartenenti alle due nature; e cioè: quelle degne di Dio le hanno riferite alla divinità del Cristo, quelle più umili, alla sua umanità.

(1) Come soggetto viene posto il Signore Gesù Cristo, che è l'unigenito Figlio di Dio. Si afferma dunque in primis la completezza del Verbo incarnato, contro i dubbi nestoriani.

(2) Si afferma la doppia consustanzialità: si utilizza il termine *omousion*. La sua è una piena divinità in rapporto al Padre, e una piena umanità in rapporto a noi. Il termine viene dunque esteso di significato: non riguarda solo il rapporto col Padre, ma anche in un altro versante il rapporto con l'umanità.

(3) si usa il termine *ένώσις*, che già abbiamo incontrato nella seconda lettera di Cirillo a Nestorio. Serve a indicare l'unione fra le due nature che si è avuta nell'incarnazione. Gli antiocheni finora avevano paura del termine *ένώσις*, perché ri-

tenevano potesse indicare una forma di mescolanza delle nature. Ora invece con questo simbolo si giunge da entrambe le parti a una accettazione della dottrina alessandrina.

Si rimarca qui l'unità personale, contro la teologia antiochena che tendeva a differenziare fortemente le natura col rischio bi-personale. Nell'incarnazione è avvenuta una **unione inconfusa**: ἀσυγχύτου ενώσεως.

(4) Si ribadisce il termine “Madre di Dio”, *Theotokos*.

Questo Simbolo non venne però accettato da tutti. Il tentativo di unione non apportò dunque un risultato totalmente positivo. Da entrambe le parti, sia antiochena che alessandrina, alcuni non accettarono.



## CAPITOLO VII

### Il Monofisismo e il Concilio di Calcedonia

#### 7.1. Il pensiero di Eutiche

Le diatribe continuarono, dopo il concilio di Efeso, con la figura del monaco e archimandrita Eutiche. Pur se non era un grande esperto in ambito teologico, aveva grande potere in ambito politico. Aveva infatti grande influenza sull'agire della corte imperiale. L'imperatore era allora Teodosio II.

Aveva oltretutto grandi contatti col vescovo Dioscoro, patriarca di Alessandria e successore di Cirillo. Egli era nipote di Cirillo.

A causa di questi contatti Eutiche sosteneva la teologia cirilliana *dell'unica natura incarnata del verbo di Dio*.

Ben presto venne presentata un'accusa nei confronti del pensiero di Eutiche, da parte di alcuni rappresentanti della teologia antiochena. Eutiche venne invitato a presentarsi al Sinodo endemuso ("permanente") per spiegare il suo pensiero. Ma Eutiche rifiutò inizialmente di andare. Eutiche in un secondo momento andò e affermò comunque di professare la stessa fede di Atanasio, Cirillo e del Concilio di Efeso. Ma affermò: «nostro Signore prima dell'unione era di due nature, ma dopo l'unione è di un unica natura». Le sue affermazioni provocarono grande scandalo nel Sinodo. Eutiche venne condannato e deposto dal ruolo di archimandrita. Venne infine scomunicato.

Eutiche sosteneva due nature prima dell'incarnazione. Con l'incarnazione sarebbe avvenuto un assorbimento della natura umana in quella divina.

Cosa distingueva, allora, Cirillo da Eutiche? Possiamo dire che il linguaggio di Cirillo era certamente di sapore monofisita, ma non la sua teologia vera e propria. Eutiche invece era a tutti gli effetti monofisita.

L'“assorbimento” della natura umana in quella divina, così come concepito da Eutiche, richiamava certamente a una forma di mescolanza. L'errore di Eutiche comporta la negazione della consustanzialità di Cristo con gli uomini.

Eutiche, tuttavia, dopo la scomunica, decise di appellarsi al Vescovo di Roma e ad altri vescovi del mondo latino. Il papa era all'epoca Leone I Magno. Al vescovo di Roma si rivolse però anche il vescovo Flaviano, che era a capo del sinodo permanente che aveva condannato Eutiche.

## **7.2. Il concilio efesino detto “Latrocinio efesino”**

Nel 449 l'imperatore Teodosio, che difendeva Eutiche, decise di convocare un Concilio con l'intento di riabilitare Eutiche. Il pontefice, informato, fu favorevole all'indizione del Concilio, e inviò dei legati pontifici. Invio il Vescovo Giulio di Pozzuoli, il presbitero Renato, il diacono Ilario (sardo, futuro papa), il notaio Dulcizio.

Il papa accompagnò i legati con una lettera, il cosiddetto *Tomus Leoni* o *Tomus ad Flavianus*.

Il Concilio si aprì a Efeso (449). L'intento pareva però non quello di sviluppare una corretta riflessione teologica, ma solo quello di riabilitare Eutiche.

In questo contesto, i vescovi venivano costretti a firmare le decisioni a favore di Eutiche. Tuttavia un diacono, Ilario, legato del papa, riuscì a scappare e giungere a Roma, informando così il papa di ciò che avveniva ad Efeso. Papa Leone poté così non riconoscere la validità del concilio di Efeso che egli definì in una lettera come “*latrocinio/brigantaggio efesino*”. Il papa oltretutto si diede da fare scrivendo molteplici lettere a vescovi che potevano essere interessati alla vicenda, e anche alle autorità imperiali, e tra queste lo stesso imperatore Teodosio. Leone chiese l'indizione di un

nuovo concilio per porre rimedio a quanto accaduto a Efeso. Chiese oltretutto che venisse svolto in Italia. Tuttavia nessuno, nemmeno l'imperatore gli diede ascolto, almeno fino all'anno successivo, il 450.

### **7.3. Il Concilio di Calcedonia**

Nel luglio del 450 l'imperatore Teodosio morì cadendo da cavallo. Il potere imperiale passò in mano della sorella di Teodosio, Pulcheria. Ella era santa e devota, e aveva ricevuto anch'essa la lettera di Papa Leone. Si sposò con Marciano, che ben presto divenne imperatore. Avendo potere, Pulcheria giustiziò bene presto Crisafio, che aveva avuto finora grande influenza nella corte imperiale a favore di Eutiche. Elle fece inoltre allontanare Eutiche dal suo monastero. Pulcheria intervenne inoltre, convincendo il marito, per convocare un nuovo concilio, come richiesto da Leone. A questo punto però, papa Leone non si mostrava più particolarmente interessato al concilio. Per lui sarebbe stato meglio rimandare il Concilio, sostanzialmente per due motivi: perché Eutiche e Crisafio erano stati allontanati e non esercitavano più la loro influenza, e perché in Europa vi erano in quegli anni le prime invasioni barbariche dirette verso l'Italia e verso Roma, che stavano provocando gli inizi della caduta dell'impero d'Occidente.

Nonostante le richieste di Leone, l'imperatore scelse di convocare comunque il Concilio, nel settembre del 450 a Nicea. Leone inviò alcuni legati come al solito. Al momento di aprire il Concilio l'imperatore si accorse della eccessiva lontananza di Nicea dalla sede imperiale. Scelse dunque di traslare la sede del Concilio da Nicea a Calcedonia. Il Concilio si aprì dunque a Calcedonia.

Si trattò di un Concilio di grande importanza, particolarmente in ambito cristologico. Vide la partecipazione di molti vescovi, circa 350. Dioscoro, partecipando al concilio di Calcedonia, venne condannato. Il Concilio oltretutto condannò quando aveva decretato il Latrocinio efesino. Vennero riabilitati invece tutti quei vescovi anti-eutichiani che erano stati condannati dal latrocinio efesino.

## *Il Tomus ad Flavianum*

La dottrina di Calcedonia, nella sua definizione, si rifaceva ad alcuni documenti precedenti: la *Seconda lettera di Cirillo a Nestorio*, la cosiddetta *Formula di Unione*, e il *Tomus ad Flavianum* di papa Leone I.

È interessante il fatto che qui, per la prima volta, viene presa in considerazione la lettera di Leone, il **Tomus**, che nel *Latrocinio efesino* era stata ripudiata e non letta:

Letta la lettera della Tua Dilezione (e ci meravigliamo che sia stata scritta così tardi), e scorso l'ordine degli atti dei vescovi, finalmente abbiamo potuto renderci conto dello scandalo sorto fra voi contro l'integrità della fede. Quello che prima sembrava oscuro, ci appare in tutta la sua chiarezza. Eutiche, che pareva degno di onore per la sua dignità di sacerdote, ora ne balza fuori come molto imprudente ed incapace. Si potrebbe applicare anche a lui la parola del profeta: Non volle capire per non dover agire retamente. Ha meditato l'iniquità nel suo cuore.

Che vi può essere infatti di peggio, che essere empio e non volersi sottomettere ai più saggi e ai più dotti? Cadono in questa stoltezza quelli che, quando incontrano qualche oscura difficoltà nella conoscenza della verità, non ricorrono alle testimonianze dei profeti, alle lettere degli apostoli o alle affermazioni dei Vangeli, ma a se stessi, e si fanno, quindi, maestri di errore proprio perché non hanno voluto essere discepoli della verità. Quale conoscenza può avere dalle pagine sacre del nuovo e dell'antico Testamento chi non sa comprendere neppure i primi elementi del Simbolo? Ciò che viene espresso in tutto il mondo dalla voce di tutti i battezzandi non è ancora compreso dal cuore di questo vecchio.

Non sapendo perciò quello che dovrebbe pensare sulla incarnazione del Verbo di Dio, e non volendo applicarsi nel campo delle sacre scritture per attingervi luce per l'intelligenza, avrebbe almeno dovuto ascoltare con attenzione la comune e unanime confessione, con cui l'insieme dei fedeli professa di credere in Dio padre onnipotente, e in Gesù Cristo suo unico figlio, nostro signore, nato dallo Spirito santo e da Maria vergine: tre affermazioni da cui vengono distrutte le costruzioni di quasi tutti gli eretici. Se infatti si crede che Dio è onnipotente e padre, si dimostra con ciò che il Figlio è a lui coeterno, in nessuna cosa diverso dal Padre, perché è Dio nato da Dio, onnipotente da onnipotente, coeterno da eterno; e non è a lui posteriore nel tempo, inferiore per potenza, dissimile nella gloria, diverso per essenza. Questo eterno unigenito dell'eterno

padre, inoltre, è nato dallo Spirito santo e da Maria vergine; e questa nascita nel tempo non ha tolto nulla, come nulla ha aggiunto, a quella divina ed eterna nascita, ma fu consacrata interamente alla redenzione dell'uomo, che era stato ingannato,- e a vincere la morte, e a distruggere col suo potere il diavolo, che aveva il dominio della morte. Noi non avremmo potuto vincere l'autore del peccato e della morte, se non avesse assunto e fatta sua la nostra natura colui che il peccato non avrebbe potuto contaminare e la morte avere in suo dominio. Egli infatti fu concepito dallo Spirito santo nel seno della vergine Madre, che lo diede alla luce nella sua integrità verginale, così come senza diminuzione della sua verginità l'aveva concepito.

Se poi Eutiche, non era capace di attingere da questa purissima fonte della fede cristiana il genuino significato, perché aveva oscurato lo splendore di una verità così evidente con la propria cecità, avrebbe dovuto sottomettersi alla dottrina del Vangelo. Matteo dice: *Libro della genealogia di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo*. Egli avrebbe dovuto consultare anche l'insegnamento della predicazione apostolica; e leggendo nella lettera ai Romani: *Paolo, servo di Gesù Cristo, chiamato apostolo, scelto Per la predicazione del Vangelo di Dio, che aveva già Promesso attraverso i Profeti nelle sacre scritture riguardo al Figlio suo, che gli è nato dalla stirpe di David, secondo la carne*, avrebbe dovuto rivolgere la sua pia considerazione alle pagine dei profeti. Imbattendosi nella promessa di Dio ad Abramo, quando dice: *nella tua discendenza saranno benedette tutte le genti*, per non dover dubitare della identità di questa discendenza, avrebbe dovuto seguire l'apostolo, che dice: *Le Promesse sono state fatte ad Abramo e alla sua discendenza*. Non dice: ai suoi discendenti, quasi che fossero molti; ma, quasi che fosse una: alla sua discendenza, che è Cristo. Avrebbe anche compreso con l'udito interiore la profezia di Isaia, quando dice: *Ecco, una vergine concepirà nel suo seno e darà alla luce un figlio, e lo chiameranno Emmanuele, che viene interpretato Dio Con noi*. Ed avrebbe letto con fede le parole dello stesso profeta: *Ci è nato un fanciullo, ci è stato dato un figlio, il suo potere sarà sulle sue spalle. E lo chiameranno: angelo di somma prudenza, Dio forte, principe della Pace, Padre del secolo futuro*; e non direbbe con inganno che il Verbo si è fatto carne in tal modo, che Cristo, nato dalla Vergine, avesse bensì la forma di un uomo, ma non la realtà del corpo di sua madre. Forse egli può aver pensato che nostro signore Gesù Cristo non aveva la nostra natura per il fatto che l'angelo mandato alla beata vergine Maria disse: *Lo Spirito santo scenderà su di te, e la forza dell'Altissimo li coprirà della sua ombra. E perciò l'essere santo che nascerà da te sarà chiamato figlio di Dio*, quasi che, dato che il concepimento della Vergine fu effetto di un'operazione divina, il corpo da essa concepito non provenisse dalla natura di chi lo concepiva. Non così dev'essere intesa quella generazione singolarmente mirabile e mirabilmente singolare, come se per la

novità della creazione sia stato annullato ciò che è proprio del genere (umano). Ora, lo Spirito santo rese feconda la Vergine, ma la realtà del corpo proviene dal corpo. E mentre la sapienza si edificava una casa, *il Verbo si fece carne e pose la sua dimora fra noi*, con quella carne, cioè, che aveva assunta dall'uomo, e che lo spirito razionale animava. Salva quindi la proprietà di ciascuna delle due nature, che concorsero a formare una sola persona, la maestà si rivestì di umiltà, la forza di debolezza, l'eternità di ciò che è mortale; e per poter annullare il debito della nostra condizione, una natura inviolabile si unì ad una natura capace di soffrire; e perché, proprio come esige la nostra condizione, un identico *mediatore fra Dio e gli uomini*, *l'uomo Cristo Gesù* potesse morire secondo una natura, non potesse morire secondo l'altra. Nella completa e perfetta natura di vero uomo, quindi, è nato il vero Dio, completo nelle sue facoltà, completo nelle nostre. Quando diciamo "nostre", intendiamo quelle facoltà che il creatore mise in noi da principio, e che ha assunto per restaurarle. Quegli elementi, infatti, che l'ingannatore introdusse, e che l'uomo, ingannato, accettò, non lasciarono alcuna traccia nel Salvatore. Né perché volle partecipare a tutte le umane miserie, fu anche partecipe dei nostri peccati. Egli prese la forma di servo senza la macchia del peccato, elevando ciò che era umano, senza abbassare ciò che era divino; perché quell'abbassamento per cui egli da invisibile si fece visibile, e, pur essendo creatore e signore di tutte le cose, volle essere dei mortali, fu condiscendenza della misericordia non mancanza di potenza.

Perciò chi rimanendo nella forma di Dio fece l'uomo, si fece uomo nella forma di servo. Ciascuna natura, infatti, conserva senza difetto ciò che le è proprio. E come la natura divina non sopprime quella di servo, così la natura di servo non porta alcun pregiudizio a quella divina. Il diavolo, infatti, si gloriava che l'uomo, ingannato dalla sua frode, aveva perduto i doni divini; che era stato spogliato della dote dell'immortalità ed era andato incontro ad una dura sentenza di morte; che, quindi, egli, il diavolo, nei suoi mali aveva trovato un certo conforto nella comune sorte del prevaricatore; e che anche Dio, secondo la esigenze della giustizia verso l'uomo (quell'uomo che aveva innalzato a tanto onore, creandolo) aveva dovuto mutare il suo disegno. Fu necessario, allora, che, nell'economia del suo segreto consiglio, Dio, che è immutabile, e la cui volontà non può esser privata della sua innata bontà, completasse per così dire il primitivo disegno della sua benevolenza verso di noi con un misterioso e più profondo piano divino, e così l'uomo, spinto alla colpa dall'inganno della malvagità diabolica, non perisse contro il disegno di Dio.

Il Figlio di Dio, scendendo dalla sede dei cieli senza cessare di essere partecipe della gloria del Padre, fa l'ingresso in questo basso mondo, generato secondo un ordine ed una nascita del tutto nuovi: secondo un ordine nuovo, perché invisibile nella sua natu-

ra divina, si fece visibile nella nostra; perché incomprendibile, volle esser compreso; fuori del tempo, cominciò ad esistere nel tempo; Signore di tutte le cose, assunse la natura di servo, nascondendo l'immensità della sua maestà; incapace di soffrire perché Dio, non disdegnò di farsi uomo soggetto alla sofferenza, infine, perché immortale, volle sottoporsi alle leggi della morte. Generato secondo una nuova nascita, perché la verginità inviolata non conobbe passione e somministrò la materia della carne. Dalla madre il Signore ha assunto la natura non la colpa. E nel signore nostro Gesù Cristo, generato dal seno della Vergine, la nascita ammirabile non rende la natura dissimile dalla nostra. Colui, infatti, che è vero Dio, quegli è anche vero uomo. In questa unione non vi è nulla di incongruente, trovandosi insieme contemporaneamente la bassezza dell'uomo e l'altezza della divinità.

Come, infatti, Dio non muta per la sua misericordia, così l'uomo non viene annullato dalla dignità divina. Ognuna delle due nature, infatti, opera insieme con l'altra ciò che le è proprio: e cioè il Verbo, quello che è del Verbo; la carne, invece, quello che è della carne. L'uno brilla per i suoi miracoli, l'altra sottostà alle ingiurie. E come al Verbo non viene meno l'uguaglianza nella gloria paterna, così la carne non abbandona la natura umana. La stessa e identica persona, infatti, - cosa che dobbiamo ripetere spesso - è vero figlio di Dio e vero figlio dell'uomo: Dio, per ciò, che *in principio esisteva il Verbo: e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio*; uomo, per ciò, che: *il Verbo si fece carne e stabilì la sua dimora fra noi*; Dio, *perché tutte le cose sono state fatte per mezzo suo, e senza di lui nulla è stato fatto*, uomo, *perché nacque da una donna sottoposto alla legge*. La nascita della carne manifesta l'umana natura; il parto di una Vergine è segno della divina potenza. L'infanzia del bambino è attestata dall'umile culla; la grandezza dell'Altissimo è proclamata dalle voci degli angeli. Nel suo nascere è simile agli altri uomini quegli che Erode tenta ampiamente di uccidere; ma è Signore di ogni cosa quello che i Magi godono di poter adorare prostrati. Già quando si recò dal suo precursore Giovanni per il battesimo, perché non restasse nascosto che sotto il velo della carne si celava la divinità, la voce del Padre, tonando dal cielo, disse: *Questi è il mio Figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto*. A colui, perciò, che l'astuzia del demonio tentò come uomo, a lui come ad un Dio rendono i loro uffici gli angeli. Aver fame, aver sete, stancarsi e dormire, evidentemente è proprio degli uomini; ma saziare cinquemila uomini con cinque pani, dare alla samaritana l'acqua viva, che produca l'effetto in chi beve di non aver più sete; camminare sul dorso del mare senza che i piedi sprofondino, e render docili i flutti furiosi dopo aver rimproverato la tempesta: tutto ciò senza dubbio è cosa divina. Come, quindi, per tralasciare molte cose, non è della stessa natura piangere con affetto pietoso un amico morto e richiamarlo alla vita, redivivo, al solo comando della voce, tolta

di mezzo la pietra di una tomba chiusa già da quattro giorni; o pendere dalla croce e sconvolgere gli elementi della natura, trasformando la luce in tenebre; o essere trapassato dai chiodi e aprire le porte del paradiso alla fede del ladrone; così non è della stessa natura dire: *Io e il Padre siamo una cosa sola*, e dire: *Il Padre è maggiore di me*. Quantunque, infatti, nel signore Gesù Cristo vi sia una sola persona per Dio e per l'uomo, altro però è l'elemento da cui sgorga per l'uno e per l'altro l'offesa, altro ciò da cui promana per l'uno e l'altro la gloria. Dalla nostra natura egli ha un'umanità inferiore al Padre; dal Padre gli deriva una divinità uguale a quella del Padre.

Proprio per questa unità di persona, da intendersi come propria di ognuna delle due nature, si legge che il Figlio dell'uomo discese dal cielo, mentre fu il Figlio di Dio che assunse la carne dalla Vergine da cui è nato; e, d'altra parte, si dice che il Figlio di Dio fu crocifisso e sepolto, quantunque non abbia subito questo nella stessa divinità, per cui l'unigenito è coeterno e consostanziale al Padre, ma nella infermità della natura umana. Proprio per questo confessiamo tutti anche nel Simbolo che il Figlio unigenito di Dio è stato crocifisso e sepolto, secondo le parole dell'apostolo: *Se infatti l'avessero conosciuta, non avrebbero mai crocifisso il Signore della gloria*. E lo stesso nostro Signore e Salvatore, volendo istruire con le sue domande i discepoli nella fede: *Chi dicono gli uomini, disse, che sia il Figlio dell'uomo?* Essi riferiscono le varie opinioni degli altri. *E voi, riprese, chi dite che io sia?*: io, che sono il Figlio dell'uomo, e che voi vedete sotto l'aspetto di un servo e nella verità della carne, chi dite che sia? Fu allora che S. Pietro divinamente ispirato e destinato a giovare a tutti i popoli con la sua confessione, *Tu sei il Cristo, disse, il Figlio del Dio vivo*. E bene a ragione fu chiamato beato dal Signore; e dalla pietra principale trasse la solidità della virtù e del nome, lui che per rivelazione del Padre riconobbe in lui il Figlio di Dio e il Cristo, poiché accettare una cosa senza l'altra, non avrebbe giovato alla salvezza. E vi era uguale pericolo nel credere che il signore Gesù Cristo fosse o solo Dio, senza essere uomo, o uomo soltanto, senza che fosse anche Dio.

Dopo la resurrezione del Signore, poi, che avvenne certamente nel vero corpo, poiché non altri risuscitò se non quegli che era stato crocifisso ed era morto, che altro Egli fece, nello spazio di quaranta giorni, se non rendere pura ed integra la nostra fede da ogni errore? Per questo Egli parlava con i suoi discepoli e, vivendo e mangiando con essi, permetteva loro, scossi com'erano dal dubbio, di avvicinarlo e di avere frequentemente contatto con lui, entrò a porte chiuse dai discepoli e col suo soffio diede loro lo Spirito santo; e donava luce all'intelligenza e svelava il senso misterioso e profondo delle sacre Scritture; e mostrava ripetutamente la stessa ferita del suo fianco, e i fori dei chiodi, e tutti i segni della recentissima passione, dicendo: *Guardate le mie mani e i miei*



*piedi: sono io, toccate: uno spirito non ha carne ed ossa, Come voi invece vedete che io ho perché si potesse costatare che le proprietà della natura divina e di quella umana rimanevano in lui; e così sapessimo che il Verbo non è la stessa cosa che la carne, e confessassimo che il Verbo e la carne costituiscono un solo Figlio di Dio.*

Dinanzi a questo sacramento della fede Eutiche si dimostra ben sprovvisto, egli che nell'Unigenito di Dio né attraverso l'umiltà di uno stato soggetto alla morte, né attraverso la gloria della resurrezione ha riconosciuta la nostra natura; né è restato scosso dalle parole del beato Giovanni, apostolo ed evangelista, quando dice: *Chiunque confessa che Gesù Cristo è apparso nella carne, è da Dio. E chiunque divide Gesù, non è da Dio; anzi è l'anticristo*. E che cos'è dividere Gesù, se non separare da lui la natura umana e con vanissime ciance annullare il mistero per cui soltanto siamo stati salvati? Inoltre, chi brancola nelle tenebre per quanto riguarda la natura del corpo di Cristo, bisogna per forza che vaneggi con la stessa cecità anche per quanto riguarda la sua passione. Se, infatti, non ritiene falsa la croce del Signore e non dubita che sia stata vera la morte, accettata per la salvezza del mondo, dovrà pure ammettere la carne di chi crede essere morto. Né potrà rifiutarsi di ammettere che sia stato uomo con un corpo simile al nostro colui che riconosce avere sofferto. Perché negare la verità della carne, è negare la realtà della passione corporea.

Se, quindi, egli accetta la fede cristiana, e non trascura di ascoltare la parola del Vangelo, consideri quale natura, trapassata dai chiodi, sia stata appesa sul legno della croce, e il fianco del crocifisso squarciato dalla lancia; da dove sia sgorgato il sangue e l'acqua, perché la chiesa di Dio fosse irrigata da un lavacro e da una fonte. Ascolti il beato apostolo Pietro predicare che la santificazione avviene con l'aspersione del sangue di Cristo. Legga, riflettendo, le espressioni dello stesso apostolo, quando dice: *Sappiate che non siete stati redenti con l'oro e con l'argento, cose che periscono, dal vostro vano modo di vivere secondo la tradizione dei Padri, ma dal sangue prezioso di Gesù Cristo, agnello Puro ed immacolato*.

E non resista neppure alla testimonianza del beato apostolo Giovanni, che dice: *Il sangue di Gesù, figlio di Dio, ci purifica da ogni Peccato*. Ed anche: *Questa è la vittoria che vince il mondo, la nostra fede. Chi è che vince il mondo, se non colui che crede che Gesù è il figlio di Dio? A lui che è venuto attraverso l'acqua e il sangue, Gesù Cristo, - non nell'acqua solo, ma nell'acqua e nel sangue. Ed è lo Spirito a rendere testimonianza, Poiché lo Spirito è verità. Poiché sono tre che rendono testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue. E questi tre sono una cosa sola*. Naturalmente si deve intendere dello spirito di santificazione, del sangue della redenzione, dell'acqua del battesimo: tre cose che sono una stessa cosa, eppure conservano la loro individualità, e nessuna di esse è separata dalle altre. Perché la

chiesa cattolica vive e progredisce di questa fede: che nel Cristo Gesù non vi è umanità senza vera divinità, né divinità senza vera umanità.

Esaminato e interrogato da voi Eutiche rispose: "Confesso che Nostro Signore avesse due nature prima della loro unione; ma che ne avesse una sola dopo l'unione", mi meraviglio come una professione di fede così assurda e perversa non abbia trovato nei giudici una severa riprensione; e che un discorso così sciocco sia potuto passare come se non contenesse nulla di offensivo. Eppure è ugualmente empia l'affermazione: che l'unigenito Figlio di Dio prima dell'incarnazione abbia avuto due nature, e l'altra affermazione: che dopo che il Verbo si è fatto carne, vi sia stata in lui una sola natura.

Perché, dunque Eutiche non debba credere di avere fatto questa affermazione o conforme a verità, o almeno tollerabilmente (per il fatto che non sia stato confutato da nessuna sentenza in contrario), noi esortiamo il tuo amore sempre sollecito, fratello carissimo, perché, se per grazia della misericordia di Dio la causa si va risolvendo in modo soddisfacente, l'imprudenza di un uomo così ignorante sia purificata anche da questa peste del suo pensiero. Egli, come documenta la relazione degli atti, aveva retamente cominciato a rinunciare alle sue idee quando, costretto dalla vostra sentenza, affermava di ammettere quanto prima non ammetteva, e di aderire a quella fede, da cui prima si era mostrato alieno. Ma per il fatto che egli non volle dare il suo assenso quando si trattò di condannare l'empia dottrina, la fraternità vostra ben comprese che egli rimaneva nella sua perfida opinione, ed era degno di ricevere un giudizio di condanna. Se quindi egli sinceramente ed utilmente si pente di tutto ciò, e riconosce, benché tardi, con quanta ragione si sia mossa l'autorità dei vescovi, se a piena soddisfazione egli condannerà a viva voce e firmando di sua mano tutti i suoi errori, nessuna misericordia, per quanto grande, sarà degna di biasimo. Nostro Signore, infatti, vero e buon pastore, che diede la sua vita per le pecore, e che venne a salvare le anime degli uomini, non a perderle, desidera che noi siamo imitatori della sua pietà. E se la giustizia deve reprimere chi manca, la misericordia non può respingere chi si converte. E' allora, infatti, che la vera fede è difesa con abbondantissimo frutto, quando l'errore viene condannato anche da quelli che lo sostengono.

Per condurre a termine piamente e fedelmente la questione, abbiamo mandato come nostri rappresentanti i nostri fratelli Giulio, vescovo, e Renato, presbitero del titolo di S. Clemente, oltre a mio figlio Ilario, diacono. Abbiamo aggiunto ad essi Dolcizio, nostro notaio, la cui fedeltà a tutta prova ci è nota. E confidiamo che ci assista l'aiuto divino, perché colui che ha errato, condannato il suo malvagio modo di sentire, sia salvo. Dio ti custodisca sano, fratello carissimo.

Leone difende Flaviano ripudiando la posizione di Eutiche. Contesta la posizione secondo cui prima dell'unione vi fossero due nature, e dopo una sola.

Leone parla di due nascite: una dal Padre secondo la divinità, e una dalla Vergine secondo l'umanità. La natura divina gli proviene dalla nascita dal Padre (generazione), la natura umana dalla nascita dalla Vergine. Le due nascite riguardano il medesimo soggetto, il Figlio di Dio. Leone lo definisce «uno e identico», per indicare l'unità personale del Verbo nelle sue due nature. Alla base di queste affermazioni vi è una base soteriologica: solo se egli ha assunto una vera umanità può partecipare all'uomo la salvezza.

Leone afferma inoltre che ogni natura compie ciò che le è proprio. La natura umana di Gesù produce delle opere che sono umane, quella divina opere divine. Tuttavia ogni natura agisce in comunione con l'altra.

La formulazione di Leone è di grandissima importanza perché rappresenta la sintesi di tutta la teologia occidentale dell'epoca. Si trattò della prima volta in cui in un Concilio Ecumenico vi fu l'apporto formale della fede occidentale.

### *La definizione di fede di Calcedonia*

Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατέρεσιν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν  
ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως  
ἅπαντες ἐκδιδάσκωμεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέ-  
λειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἀνθρω-  
5 πον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,  
ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐ-  
τὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν  
χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα  
κατὰ τὴν θεότητα, ἐκ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτόν  
10 δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθέ-  
νου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἓνα καὶ τὸν αὐτόν  
Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως,  
ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ  
τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζο-  
15 μένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν  
πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρό-  
σωπα μεριζόμενον ἢ διαφερόμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτόν  
υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθά-  
περ ἔκωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος  
20 Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξηπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῶν παρα-  
δέδωκε σύμβολον.

Seguendo perciò i santi padri insegniamo a professare tutti concordemente un solo e stesso Figlio, il signore nostro Gesù Cristo, lo stesso perfetto nella divinità e perfetto nella umanità<sup>1</sup>, lo stesso veramente Dio e veramente uomo, di anima razionale e corpo, consustanziale al Padre secondo la divinità e lo stesso consustanziale a noi secondo l'umanità, in tutto simile a noi ad eccezione del peccato. Generato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità, negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza è nato da Maria Vergine, la Madre di Dio, secondo l'umanità, un solo e lo stesso Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, che si fa conoscere in due nature<sup>2</sup> senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione<sup>3</sup>. Poiché assolutamente non è stata eliminata la differenza delle nature a causa dell'unione, ma invece sono state preservate le proprietà dell'una e dell'altra natura e sono confluite in un solo *prosopon* e in una sola ipocrasi, non viene ripartito o diviso in due *prosopa*, ma uno solo e lo stesso è il Figlio e Unigenito, Dio Logos, signore Gesù Cristo. Così ci hanno insegnato anticamente i profeti intorno a lui e poi lo stesso signore Gesù Cristo, e il Simbolo dei padri ci ha trasmesso<sup>4</sup>.

Da notare anzitutto che il testo è costituito da un unico periodo, un'unica frase, senza punti.

Il testo può essere distinto però in tre parti.

(1) Seguendo, quindi, i santi **Padri**, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio: il signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e del corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità,

(2) **UNO E MEDESIMO** Cristo signore unigenito; da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi; Egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo Figlio, unigenito, Dio, verbo e signore Gesù Cristo,

(3) come prima i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo ci hanno insegnato di lui, e come ci ha trasmesso il simbolo dei **padri**.

Nella prima parte fondamentalmente non compare nulla di nuovo: si tratta della fede cristologica già definita dai concili precedenti.

La seconda parte esprime invece contenuti teologici sviluppati, pur se in sintonia con la prima parte del testo. Si tratta di un quadro racchiuso dal riferimento ai Padri (i vescovi dei concili precedenti) all'inizio e alla fine.

La terza parte fa riferimento all'A.T., al N.T. e ai Padri. In questo modo si vuole mostrare la fondatezza del contenuto teologico sulla Scrittura e sui Padri.

Il centro della definizione di fede è «**ένα καί τόν αὐτόν**» «**l'unico e medesimo**». Questa affermazione ricompare continuamente nel testo, otto volte, in modo completo o parziale. La definizione ha, dunque, come oggetto quello di chiarire l'unicità della Persona di Cristo. Lo scopo era infatti quello di chiarire la posizione monofisita (Eutiche) da una parte, o bifisita dall'altra (tendenza antiochena). Questa insistenza sull' "uno e medesimo" l'avevamo già incontrata nel *Tomus ad Flavianum* di Leone.

#### Considerazioni sulla prima parte

Interessante il fatto che nella prima parte si utilizza il verbo *ὁμολογεῖν*, "confessare". Era un verbo tipico delle confessioni di fede del Nuovo Testamento. Ritorna inoltre il termine *Theotokos*: è di grande importanza. Questo termine è sintomo che la dottrina circa la Madre di Dio era ormai accettata senza problemi.

Un altro elemento importante è l'affermazione «per noi uomini e per la nostra salvezza»: si mostra così il valore soteriologico dell'Incarnazione.

La preoccupazione di fondo era quella di valorizzare sia la teologia alessandrina (l'unità di Cristo → risponde con l'affermazione dell'unità personale) che quella antiochena (distinzione in Cristo → risponde con l'affermazione della distinzione delle nature).

Schematizzando, la prima parte afferma:

- a- la perfetta umanità e divinità
- b- la sua anima e il suo corpo (è uomo in pienezza: contro Apollinare)
- c- la doppia consostanzialità (*omousios* con il Padre e con noi pur se secondo la divinità il primo, l'umanità i secondi)
- la doppia nascita (prima dei secoli ... negli ultimi giorni)

### Considerazioni sulla seconda parte

Il termine “unico e medesimo” è presente sia all’inizio che alla fine. L’affermazione centrale è che quest’ **«unico e medesimo ... in due nature ... [è] ... una persona e una sola ipostasi»**.

Finora avevamo visto la diatriba circa i termini *ipostasi* e *phisis*. Calcedonia fa ora chiarezza sulla terminologia: Cristo è un'unica persona e un'unica ipostasi. Al termine *prosopos* attribuisce lo stesso significato di ipostasi. L’affermazione di questo Concilio consente di ripercorrere tutte le controversie cristologiche precedenti. Cirillo d’Alessandria aveva utilizzato *mia phisis* per indicare la persona: il Concilio di Calcedonia riprendendo la stessa dottrina di Cirillo cambia però la terminologia: *phisis* viene ora applicata alla natura: per cui in Cristo vi sono due nature, *duo fisin*.

La modalità con cui queste due nature stanno nell’unica persona, è spiegata dal Concilio con quattro avverbi:

- senza confusione
- senza cambiamento
- senza divisione
- senza separazione

Per cui sono unite ma restano distinte. L’unione non ha prodotto mescolanza. Questi quattro avverbi richiamano anch’essi in negativo gli errori precedenti. L’avverbio “confusione” richiama a Eutiche, “cambiamento” a Eutiche e indirettamente ad Apollinare, “divisione” e “separazione” a Nestorio. Si tratta dunque di un’unione nella distinzione.

Si afferma poi che le due nature unite e distinte conservano ciascuna integralmente le loro proprietà. Queste due nature sono unite in un'unica persona, un unico soggetto, non scisso o diviso in due persone.

Concludendo, possiamo dire che il Concilio di Calcedonia è stato capace di porre insieme le varie posizioni positive provenienti sia dalla teologia alessandrina che dalla teologia antiochena. Colse gli elementi buoni presenti in entrambe le prospettive teologiche. Fece chiarezza sui due piani della persona e della natura, affermando che

ciò che si dice della persona non va detto delle nature, e viceversa. Un altro elemento importante fu il linguaggio utilizzato per la definizione: in questa definizione dogmatica scomparvero tutti gli elementi concernenti la vicenda storica di Gesù, che erano presenti invece nel Credo di Nicea e Costantinopoli. Manca inoltre un'insistenza sul valore soteriologico dei fatti e eventi della vita di Gesù. Il valore soteriologico viene concentrato in un'unica affermazione: «per noi e per la nostra salvezza». Calcedonia sceglie dunque di porsi su un altro piano del discorso. Più che di “cosa ha fatto Cristo” si preoccupa di considerare “chi è Cristo”. Il linguaggio è decisamente più speculativo-ontologico, statico, concettuale, essenzialista. La maggioranza dei termini utilizzati sono sostantivi (per lo più astratti e filosofici), piuttosto che verbi (come avveniva invece nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano per narrare le vicende storico-salvifiche). Calcedonia sceglie perciò di parlare dello stesso Mistero, ma in modo differente.

## CAPITOLO VIII

### Il Concilio costantinopolitano II

#### 8.1. Le diatribe successive al Concilio di Calcedonia

Il Concilio, pur se diede molteplici grandi apporti, non risolse tutti i problemi. Questo apportò la nascita di nuove controversie. Si ebbe però un cambiamento di prospettiva. Finora infatti le maggiori polemiche erano avvenute per la contrapposizione fra due fazioni. Dopo Calcedonia le controversie riguardavano, invece, da una parte i calcedonesi, dall'altra i monofisiti. Soprattutto i vescovi dell'area egiziana non accolsero la dottrina calcedonese. Ritenevano che Calcedonia avesse approvato una dottrina diversa rispetto a quella di Efeso. Per loro appariva un tradimento della formula cirilliana (una natura), con l'introduzione della formula "due nature". In quanto Efeso aveva approvato la formula di Cirillo, Calcedonia sembrava avesse ripudiato questa affermazione teologica. Noi sappiamo invece che si trattava soltanto di un cambio di prospettiva terminologica. Le preoccupazioni ebbero anche un risvolto sociale e politico. A livello politico si trattava di anni difficili: molte province dell'impero d'Oriente stavano allontanandosi dal dominio di Costantinopoli. L'imperatore percepiva problematica l'aggiungersi alle vicende politiche e sociali anche delle controversie religiose. Gli intenti, mossi soprattutto dall'autorità imperiale, furono quelli di rileggere per quanto possibile la cristologia in ottica monofita, allo scopo di mantenere calmi gli animi dei monofisiti. Si cercò così di focalizzare l'attenzione sull'unità della persona di Cristo, senza accentuare troppo il problema delle due nature. Questo portava a porre in luce però che la persona del Figlio è quel-



la divina del Verbo che ha assunto la natura umana: in questo modo si trascurava nuovamente l'umanità, esaltando la divinità.

## **8.2. La *Disputa dei tre capitoli***

Uno dei principali effetti della controversia fu quella conosciuta come la “*Disputa dei tre capitoli*”. Essa portò alla condanna di Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Cirro e Ibas di Edessa (teologi antiocheni). Fu detta “dei tre capitoli” perché vennero condannati i tre scritti di questi personaggi. Essendo antiocheni vennero accusati di nestorianesimo. Gli atti di questa disputa si trovano in DH 403-411.

## **8.3. Il Concilio costantinopolitano II**

Convocato dall'imperatore Giustiniano, fu celebrato fra maggio e giugno del 553. Papa Virgilio non aveva inviato legati al Concilio, opponendosi inizialmente al Concilio. Solo in un secondo momento cedette e approvò le decisioni conciliari.

Il Concilio elaborò gli «*anatematismi contro i tre capitoli*»:

I. Chi non confessa che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo hanno una sola natura o sostanza, una sola virtù e potenza, poiché essi sono Trinità consostanziale, una sola divinità da adorarsi in tre ipostasi, o persone, sia anatema.

II. Uno, infatti, è Dio Padre, dal quale sono tutte le cose; uno il signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose (12). Se qualcuno non confessa che due sono le nascite del Verbo di Dio, una prima dei secoli dal Padre, fuori dal tempo e incorporale, l'altra in questi nostri ultimi tempi (13), quando egli è disceso dai cieli, s'è incarnato nella santa e gloriosa madre di Dio e sempre vergine Maria, ed è nato da essa, sia anatema.

III. Se qualcuno afferma che il Verbo di Dio che opera miracoli non è lo stesso Cristo che ha sofferto, o anche che il Dio Verbo si è unito col Cristo nato dalla donna, o che egli è in lui come uno in un altro; e non confessa invece, un solo e medesimo signore nostro Gesù Cristo,

Verbo di Dio, che si è incarnato e fatto uomo, al quale appartengono sia le meraviglie che le sofferenze che volontariamente ha sopportato nella sua carne, costui sia anatema.

IV. Se qualcuno dice che l'unione del Verbo di Dio con l'uomo è avvenuta solo nell'ordine della grazia, o in quello dell'operazione, o in quello dell'uguaglianza di onore, o nell'ordine dell'autorità, o della relazione, o dell'affetto, o della virtù; o anche secondo il beneplacito, quasi che il Verbo di Dio si sia compiaciuto dell'uomo, perché lo aveva ben giudicato, come asserisce il pazzo Teodoro; ovvero secondo l'omonimia per cui i Nestoriani, chiamando il Dio Verbo col nome di Gesù e di Cristo, e poi, separatamente, l'uomo, "Cristo e Figlio", parlano evidentemente di due persone, anche se fingono di ammettere una sola persona e un solo Cristo, solo di nome, e secondo l'onore, e la dignità e l'adorazione; egli non ammette, invece, che l'unione del Verbo di Dio con la carne animata da anima razionale e intelligente, sia avvenuta per composizione, cioè secondo l'ipostasi, come hanno insegnato i santi padri; e quindi nega una sola persona in lui, e cioè il Signore Gesù Cristo, uno della santa Trinità, costui sia scomunicato. Poiché, infatti, l'unità si può concepire in diversi modi, gli uni, seguendo l'empietà di Apollinare e di Eutiche, e ammettendo l'annullamento degli elementi che formano l'unità, parlano di un'unione per confusione; gli altri, seguendo le idee di Teodoro e di Nestorio, si compiacciono della separazione, e parlano di una unione di relazione. La santa chiesa di Dio, rigettando l'empietà dell'una e dell'altra eresia, confessa l'unione di Dio Verbo con la carne secondo la composizione, ossia secondo l'ipostasi (καθ'ὑπόστασιν). Questa unione secondo la composizione nel mistero di Cristo, salvaguarda dalla confusione degli elementi che concorrono all'unità, ma non ammette la loro divisione.

V. Se qualcuno intende l'unica persona del signore nostro Gesù Cristo come implicante più sussistenze, e con ciò tenta introdurre nel mistero di Cristo due ipostasi o persone, e se di queste due persone, da lui introdotte, parla di una secondo la dignità l'onore e l'adorazione, come hanno scritto nella loro pazzia Teodoro e Nestorio, e accusa il santo concilio di Calcedonia, quasi che abbia usato l'espressione "una sola sussistenza", secondo questa empia concezione; e non ammette, piuttosto, che il Verbo di Dio si è unito alla carne secondo l'ipostasi e che, quindi, egli ha una sola ipostasi, cioè una sola persona; e che così anche che il santo sinodo di Calcedonia ha confessato una sola ipostasi del Signore nostro Gesù Cristo, costui sia anatema. La santa Trinità, infatti, non ha ricevuto l'aggiunta di una persona in seguito all'incarnazione di Dio Verbo, uno della santa Trinità.

VI. Se qualcuno afferma che la santa gloriosa e sempre vergine Maria solo impropriamente e non secondo verità è madre di Dio, o che ella lo è secondo la relazione, nel senso che sarebbe nato da lei un semplice uomo, e non, invece il Dio Verbo, che si è incarnato dovendosi riferire, secondo loro, la nascita dell'uomo al Verbo Dio, in quanto presente all'uomo che nasceva; e chi accusa il santo sinodo di Calcedonia, di chiamare la vergine madre di Dio nel senso empio

escogitato da Teodoro; o anche se qualcuno la chiama madre dell'uomo o madre di Cristo, intendendo con ciò che Cristo non sia Dio, e non la ritiene davvero, e secondo verità madre di Dio, per essersi incarnato da essa, in questi ultimi tempi, il Verbo Dio, generato dal Padre prima dei secoli, e che, quindi, piamente il santo sinodo di Calcedonia l'ha ritenuta madre di Dio, costui sia anatema.

VII. Se qualcuno, dicendo "in due nature", non confessa che nella divinità e nella umanità si deve riconoscere il solo signore nostro Gesù Cristo, così che con questa espressione voglia significare la diversità delle nature, da cui senza confusione e in modo ineffabile è scaturita l'unità, senza che il Verbo passasse nella natura della carne, e senza che la carne si trasformasse nella natura del Verbo (l'uno e l'altra, infatti, rimangono ciò che sono per natura, pur operandosi l'unione secondo ipostasi; se costui, dunque, intende tale espressione come una divisione in parti nel mistero di Cristo; ovvero, pur ammettendo, nello stesso ed unico signore nostro Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato, la pluralità delle nature, non accetta solo in astratto la differenza dei principi da cui è costituito, non toglie certo in seguito all'unione (uno, infatti, è da due, e due in uno), ma in ciò si serve della pluralità delle nature per sostenere che esse sono separate e con una propria sussistenza, costui sia anatema.

VIII. Se uno confessa che dalle due nature, divina e umana, è sorta l'unione, o ammette una sola natura incarnata del Verbo di Dio ma non intende queste espressioni secondo il senso dei santi padri, cioè che, avvenuta l'unione secondo Impostasi della natura divina e della natura umana, un solo Cristo ne è stato l'effetto; ma con questa espressione tenta introdurre una sola natura o sostanza della divinità e della carne di Cristo, costui sia anatema. Dicendo, infatti, che il Verbo Unigenito si è unito alla carne secondo l'ipostasi, noi non affermiamo che si sia operata una confusione scambievolmente delle nature, ma che, rimanendo l'una e l'altra ciò che è, il Verbo si è unito alla carne. Di conseguenza, uno è anche il Cristo, Dio e uomo, consostanziale al Padre secondo la divinità, della nostra stessa natura, secondo l'umanità. Per questo, la chiesa di Dio rigetta e condanna sia coloro che dividono o separano secondo le parti il mistero della divina incarnazione di Cristo, sia coloro che lo confondono.

IX. Se qualcuno dice che Cristo deve essere adorato in due nature, con ciò introduce due adorazioni, una al Verbo Dio, una all'uomo; o se qualcuno, mirando alla soppressione della carne, o alla confusione della divinità e dell'umanità, va cianciando di una sola natura o sostanza degli elementi uniti, e così adora il Cristo, ma senza venerare con una sola adorazione il Dio Verbo incarnato insieme con la sua carne, come la chiesa di Dio ha ricevuto dall'inizio, costui sia anatema.

X. Se qualcuno non confessa che il signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne, è vero Dio, Signore della gloria ed uno della santa Trinità, costui sia anatema.

XI. Chi non scomunica Ario, Eunomio, Macedonio, Apollinare, Nestorio, Eutiche, e Origene, insieme ai loro empì scritti, e tutti gli altri eretici, condannati e scomunicati dalla santa chiesa cattolica e apostolica e dai quattro predetti santi concili; inoltre, chi ha ritenuto o ritiene dottrine simili a quelle degli eretici che abbiamo nominato, e persiste nella propria empietà fino alla morte, sia anatema.

XII. Se qualcuno difende l'empio Teodoro di Mopsuestia, il quale dice altro essere il Verbo di Dio ed altro il Cristo, sottoposto alle passioni della anima e ai desideri della carne, che si è liberato a poco a poco dai sentimenti inferiori, è migliorato col progresso delle opere, ed è divenuto perfetto nella vita; che è stato battezzato come semplice uomo, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, e attraverso il battesimo, ha ricevuto la grazia dello Spirito santo ed è stato stimato degno dell'adozione di figlio, e che, a somiglianza di una immagine dell'imperatore, viene adorato nella persona del Dio Verbo, e dopo la risurrezione è divenuto immutabile nei suoi pensieri e del tutto impeccabile. L'empio Teodoro ha anche detto che l'unione del Verbo di Dio con il Cristo è tale, quale l'apostolo afferma per l'uomo e per la donna: Saranno i due in una sola carne (14). Con altre innumerevoli bestemmie, egli ha osato dire che dopo la resurrezione il Signore quando soffiò sui suoi discepoli dicendo: Ricevete lo Spirito santo (15), non diede ad essi lo Spirito santo, ma soffiò solo simbolicamente. Egli ha detto anche che la confessione di Tommaso, quella che fece quando, palpate le mani e il costato del Signore, dopo la resurrezione, esclamò: Mio Signore e mio Dio (16), non è stata fatta da Tommaso nei riguardi di Cristo, ma che Tommaso, meravigliato per il miracolo della risurrezione, ha glorificato Dio che aveva risuscitato Cristo. E, ciò che è peggio, anche nel commento da lui fatto agli Atti degli apostoli, lo stesso Teodoro, paragonando il Cristo a Platone, a Mani, ad Epicuro, a Marcione, afferma che, come ciascuno di questi, trovata una propria dottrina, fece sì che i suoi discepoli si chiamassero Platonici, Manichei, Epicurci, Marcioniti, allo stesso modo avendo trovato il Cristo una dottrina, da lui hanno preso il nome i cristiani. Se quindi, qualcuno difende l'empio Teodoro, che sopra abbiamo nominato, e i suoi empì scritti, nei quali egli ha riversato le bestemmie cui abbiamo accennato ed altre innumerevoli contro il grande Dio e signore nostro Gesù Cristo; e non condanna lui e i suoi malvagi scritti, e quelli che lo accettano e lo scagionano, o affermano che ha esposto rettamente la dottrina, quelli che hanno scritto a suo favore e dei suoi empì scritti, quelli che la pensano o la pensarono un tempo come lui, e perseverarono in tale eresia fino alla morte, sia anatema.

XIII. Se alcuno difende gli empì scritti che Teodoreto scrisse contro la vera fede, contro il primo, santo concilio di Efeso, contro s. Cirillo e i suoi dodici anatemi, e tutto ciò che egli compose in difesa di Teodoro e di Nestorio, empì, e degli altri che professano le loro idee, e li accettano, e accettano la loro empietà, e a causa di essi chiama empì i dottori della chiesa, quelli, cioè, che professano l'unione secondo l'ipostasi del Verbo di Dio; se, dunque, costui non anatematizza gli empì scritti suddetti, e coloro che hanno principi simili a questi, o li hanno avuti,

e quanti hanno scritto contro la retta fede, e contro Cirillo, uomo santo, e i suoi dodici capitoli, e chi muore in tale empietà, costui sia anatema.

XIV. Se qualcuno difende la lettera che si dice essere stata scritta da Iba al persiano Mari, che nega che il Dio Verbo, incarnatosi nella santa madre di Dio e sempre vergine Maria, si sia fatto uomo, e afferma che da essa sia nato un semplice uomo, che chiama tempio, in modo che altro sia il Dio Verbo, altro l'uomo; e accusa s. Cirillo, il quale ha predicato la vera fede dei cristiani, di essere eretico e di avere scritto come l'empio Apollinare; e rimprovera il primo santo concilio di Efeso, quasi che abbia senza sufficiente giudizio e discussione condannato Nestorio e definisce i dodici punti di s. Cirillo empì e contrari alla retta fede, questa lettera, empia essa stessa, prende le difese di Teodoro e di Nestorio e dei loro empì scritti e dottrine. Se, quindi, qualcuno difende questa lettera, e non anatematizza essa e quanti la difendono, e quanti dicono che essa, o anche una sua parte, è retta; e quelli che hanno scritto e scrivono in suo favore o a favore delle empietà che essa contiene, o tentano di giustificarla con tutte le sue empietà in nome dei santi padri e del santo concilio di Calcedonia, e sono rimasti fermi in queste idee fino alla morte, costui sia anatema.

Fatta, dunque, a questo modo la professione delle verità, che abbiamo ricevuto sia dalla divina Scrittura, sia dall'insegnamento dei santi padri, e da quanto è stato stabilito intorno all'unica e vera fede dai predetti quattro sinodi; e pronunciata anche la condanna contro gli eretici e la loro empietà, e inoltre contro quelli che o hanno scusato o tentano di scusare i tre capitoli di cui abbiamo parlato, e che hanno perseverato e continuano a perseverare nel proprio errore; se qualcuno tentasse di trasmettere, insegnare, o scrivere alcunché in opposizione con quanto noi abbiamo disposto, se questi è vescovo o chierico, poiché agisce in modo alieno da quello proprio dei sacerdoti e dello stato ecclesiastico, sarà spogliato della sua dignità vescovile o di chierico; se poi fosse monaco o semplice laico, sarà anatema.

È importante il *canone IV* a livello cristologico: si parla di ***una unione del Verbo di Dio con la carne secondo l'ipostasi*** (καθ'ὑπόστασιν) L'ipostasi è il luogo in cui si ha l'unione delle due nature. Interessante notare che si parla di ipostasi, non di "prosopon" (anche Calcedonia aveva preferito "ipostasi"): i termini significano la medesima cosa, ma poiché il termine "prosopon" era di origine antiochena, qui lo si evitò così da tendere maggiormente verso la teologia alessandrina (usavano "ipostasi") che era maggiormente vicina al monofisismo.

Si condanna inoltre una possibile concezione nestoriana di Calcedonia, vale a dire l'errore compiuto dai monofisiti che hanno considerato Calcedonia come tendente alla teologia antiochena. Il *canone V* condanna dunque le posizioni degli antiocheni

Teodoro e Nestorio. Il *canone VI* ripudia ugualmente l'errata interpretazione nestoriana di Calcedonia. Qui verte però sulla questione della maternità divina della Vergine Maria. Il *canone VII* pone l'accento su: «in due nature», chiarendo però questa espressione. Questa affermazione deve essere accolta, ma non deve essere intesa in senso nestoriano. I *canoni IX e X* affermano la *communicatio idiomatum* nell'adorazione rivolta alla sua unica "ipostasi" e nella affermazione della intera persona crocifissa. I *canoni XII, XIII e XIV* sono dedicati alla condanna dei tre personaggi ripudiati già nella Disputa dei tre capitoli.

## CAPITOLO IX

### Il Concilio costantinopolitano III

#### 9.1. Le diatribe successive al Concilio costantinopolitano II

Dopo il Concilio, si ebbe uno spostamento di interesse. Dalla considerazione della sua Persona, del suo essere, di come è fatto, l'attenzione si spostò a considerare la sua esistenza, il suo modo di agire.

Le discussioni seguite al Concilio costantinopolitano II andarono a concentrarsi proprio su questi aspetti. Queste discussioni porteranno come apice al Concilio costantinopolitano III.

#### *Monotelismo e Monoenergismo del patriarca Sergio di Costantinopoli*

Uno dei temi su cui si concentrava la discussione ebbe come protagonista, nella prima parte del VII secolo, il patriarca di Costantinopoli **Sergio**. Egli lesse la dottrina cristologica nel quadro del tentativo di recupero delle istanze monofisite. La sua preoccupazione aveva fini pacificatori. Egli si rese disponibile all'azione dell'imperatore bizantino Eraclio I. Egli concentrò l'attenzione sulla ***energheia*** di Cristo, ossia sulla sua operatività, sul suo agire. Affermò che l'attività di Cristo è una sola, perché Cristo è una Persona sola (come aveva ribadito Calcedonia). Cristo è una Persona, quindi a questo dovrebbe coincidere anche **una sola attività in Cristo**. Poiché due sono le sue nature, questa attività la definisce divino-umana.

Affermando che questa attività è l'attività della persona divina che ha assunto la natura umana vi sono forti rischi. Il rischio è nuovamente quello di cadere nel monofi-

sismo. Questa affermazione ripudiava il “senza confusione” e il “senza divisione” affermato a Calcedonia. A monte vi è la concezione del monofisismo classico. L’errore del patriarca Sergio è quello che viene definito come Monoenergismo (una energia).

Noi rispondiamo che se le nature con l’incarnazione mantengono inalterate le loro qualità e agiscono entrambe nella persona di Cristo, la persona di Cristo sarà soggetto alle attività che vengono dalla natura divina, e a quelle provenienti dalla natura umana. In Cristo vi sono dunque **due energie**.

Va aggiunto un altro elemento: se io faccio una cosa, la faccio perché la voglio fare. L’attività della persona passa sempre tramite una volontà. Per cui nella linea di Sergio, se vi è un’unica attività vi è anche un’unica volontà. Se Cristo è “una” persona, ha “una” volontà e “una” attività. Pensare a più volontà e attività fa pensare alla possibilità di contrasti.

Le affermazioni di Sergio vennero accolte dall’imperatore Eraclio che le fece proprie ufficialmente. L’imperatore successivo, Costanzo II, le fece sue ugualmente in un documento imperiale chiamato *Typos*.

### ***L’intervento di papa Onorio I***

Gli avversari di Sergio vedevano però nelle sue affermazioni il misconoscimento della natura umana. In queste grandi discussioni intervenne anche Onorio I. Egli, in alcuni frammenti delle lettere inviate al patriarca Sergio, mostrò di non avere neanch’egli le idee molto chiare:

Nella lettera “*Scripta fraternitatis*” (DH 487 “*Scripta fraternitatis*” e DH 488 “*Scripta diletissimi filii*”) afferma:

«professiamo *unam voluntatem* del Signore nostro Gesù Cristo ... Gesù Cristo, Figlio e Verbo di Dio è l’unico operatore della divinità e dell’umanità .... Se si debba parlare o pensare di una sola o di due attività derivate, non deve essere per noi importante; lasciamo la questione ai maestri di grammatica. Noi infatti dalle Scritture non abbiamo imparato una sola o due attività»



Il pontefice evidentemente non si accorse della gravità della questione, e di ciò che potevano implicare le affermazioni di Sergio.

Nella lettera “*Scripta diletissimi filii*” afferma invece:

«...Egli è attivo in ambedue le nature, eliminando il concetto delle doppie attività. Affermiamo che le due nature operano quanto è a loro proprio nell'unica persona di Cristo in modo inconfuso e immutabile»

Il papa non fa evidentemente chiarezza. Parla di «una sola volontà» in modo decisamente ambiguo.

Le discussioni furono molteplici circa la posizione del Papa. Alcuni cercarono di difenderlo, altri considerarono effettivamente il suo pensiero erroneo. Oltre al papa si pronunciò anche un Concilio, il Concilio Costantinopolitano III (DH 550). Questo concilio condannò esplicitamente le affermazioni del papa, ritenendo le sue affermazioni contrarie alla Scrittura e alla tradizione della Chiesa.

### **9.3. Il contributo di Massimo il Confessore**

Massimo il Confessore fu colui che riuscì a interpretare le difficoltà trovando le soluzioni alla luce del Concilio di Calcedonia.

Egli affermò che in Cristo ci sono due attività e due volontà naturali. Con “naturali” intendeva affermare due volontà che corrispondono alle due Nature. La volontà è infatti prerogativa della Natura. Se si eliminasse la volontà della natura, si tratterebbe di una natura incompleta.

Queste due nature, nell'unica persona di Cristo, stanno in profonda armonia che le lega. A permettere l'armonizzazione fra le due nature è il l'unico soggetto: l'unica e medesima persona del Verbo incarnano. In quest'unica persona trovano armonia le due operazioni e le due volontà.

Per impostare questo discorso si rifà ad alcuni testi scritturistici: «son disceso dal cielo non per fare la mia volontà ma la volontà di colui che mi ha mandato»: Gesù parla qui di due volontà. Un altro passo è nel Getzemani: «non la mia ma la tua volontà»:

in questo Massimo vede un pieno accordo tra la volontà umana e quella divina. La volontà divina e quella umana vogliono la medesima cosa: la salvezza dell'uomo tramite la sua passione. Egli vuole come Dio e come uomo il compimento della sua missione. È per questo che ha potuto portare a compimento il progetto di salvezza.

#### 9.4. Il Sinodo lateranense

Gli errori finora comparsi vennero condannati innanzitutto sotto Martino I in un *Sinodo lateranense* (649) (DH 500). Questo sinodo approvando il Simbolo Calcedonese in toto, aggiunse alcuni punti concernenti le attività e volontà di Cristo.

Al Simbolo fecero seguito gli anatematismi rivolti nei confronti dei monoenergisti e monotelisti:

«se qualcuno non professa secondo verità due verità unite nell'unico Cristo, una divina e una umana, sia condannato». Si afferma inoltre che le due volontà sono *coe-renter*, ossia coerenti fra loro, perché la Persona vuole con entrambe l'unica salvezza. «se qualcuno non professa due attività, una divina e una umana, sia condannato».

#### 9.5. Il Concilio costantinopolitano III

Venne celebrato alla fine del **680**. Si trattò del sesto Concilio Ecumenico della Chiesa. Esso venne convocato per iniziativa dell'autorità imperiale, dell'imperatore Costantino IV. Ebbe l'approvazione del papa Agatone. Questo concilio venne detto anche "*Concilio Trullano*". L'ultima sessione, del 16 settembre 681, si occupò della questione delle operazioni in Cristo (DH 553-559):

Il presente santo e universale concilio, accoglie con fede e saluta a braccia aperte la relazione del santissimo e beatissimo papa dell'antica Roma, Agatone, al piissimo e fedelissimo nostro imperatore Costantino [IV], che rigetta, nominatamente, quelli che hanno predicato e quelli che hanno insegnato, come è stato mostrato sopra, una sola volontà ed una sola operazione nel mistero dell'incarnazione di Cristo, vero nostro Dio; ammette, similmente, anche l'altra relazione sinodale, mandata dal santo sinodo dei centoventicinque vescovi, cari a Dio, tenuto sotto lo stesso santissimo papa, per contribuire alla tranquillità, dono di Dio. Il concilio le accoglie inquantoché sono in armonia sia col santo concilio di Calcedonia, sia col torno del santissimo e beatissimo papa della stessa antica Roma, Leone, mandato a Flaviano, uomo santo, che quel si-

nodo chiamò "colonna dell'ortodossia". Esse sono anche conformi alle lettere sinodali scritte dal beato Cirillo contro l'empio Nestorio e ai vescovi dell'Oriente.

Seguendo i cinque santi concili ecumenici, e i santi ed eccellenti padri, in accordo con essi definisce e confessa il signore nostro Gesù Cristo, nostro vero Dio, uno della santa, consostanziale e vivificante Trinità, perfetto nella divinità e perfetto nella umanità; veramente Dio e veramente uomo, composto di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre secondo la divinità e, nello stesso tempo, consostanziale a noi nella sua umanità; simile a noi in tutto, meno che nel peccato (6), generato dal Padre, prima dei secoli, secondo la divinità, in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza (è nato) dallo Spirito santo e da Maria vergine, nel più vero senso della parola madre di Dio, secondo l'umanità; un solo e medesimo Cristo, figlio unigenito di Dio, da riconoscersi in due nature senza confusione, mutamento, separazione, divisione; senza che in nessun modo venga soppressa la differenza delle nature per l'unione, ma salvaguardando la proprietà dell'una e dell'altra, e concorrendo ciascuna a formare una sola persona e sussistenza; non diviso e scomposto in due persone, ma uno e medesimo figlio unigenito, Verbo di Dio, signore Gesù Cristo, come un tempo i profeti ci rivelarono di lui, e lo stesso Gesù Cristo ci insegnò, e il simbolo dei santi padri ci ha trasmesso.

Predichiamo anche, in lui, due volontà naturali e due operazioni naturali, indivisibilmente, immutabilmente, inseparabilmente, inconfusamente, secondo l'insegnamento dei santi padri. Due volontà naturali che non sono in contrasto fra loro (non sia mai detto!), come dicono gli empi eretici, ma tali che la volontà umana segua, senza opposizione o riluttanza, o meglio, sia sottoposta alla sua volontà divina e onnipotente. Era necessario, infatti, che la volontà della carne fosse mossa e sottomessa al volere divino, secondo il sapientissimo Atanasio (7). Come, infatti, la sua carne si dice ed è carne del Verbo di Dio, così la naturale volontà della carne si dice ed è volontà propria del Verbo di Dio, secondo quanto egli stesso dice: *Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà del Padre che mi ha mandato* (8), intendendo per propria volontà quella della carne, poiché anche la carne divenne sua propria: come, infatti la sua santissima, immacolata e animata carne, sebbene deificata, non fu distrutta, ma rimase nel proprio stato e nel proprio modo d'essere, così la sua volontà umana, anche se deificata, non fu annullata, ma piuttosto salvata, secondo quanto Gregorio, divinamente ispirato, dice: "Quel volere, che noi riscontriamo nel Salvatore, non è contrario a Dio, ma anzi è trasformato completamente in Dio" (9).

Ammettiamo, inoltre, nello stesso signore nostro Gesù Cristo, nostro vero Dio, due naturali operazioni, senza divisioni di sorta, senza mutazioni, separazioni, confusioni; e cioè: un'operazione divina e un'operazione umana, secondo quanto apertissimamente afferma Leone, divinamente ispirato: "Agisce, infatti, ciascuna natura in comunione con l'altra secondo ciò che ha di proprio; il Verbo opera ciò che è proprio del Verbo, il corpo compie ciò che è proprio del corpo" (10). Non ammetteremo, certamente, una sola naturale operazione di Dio e della creatura, perché non avvenga che attribuiamo all'essenza divina ciò che è stato creato, o riduciamo l'eccellenza della natura divina al rango di ciò che conviene alle creature: riconosciamo, infatti, dello stesso e medesimo Cristo i miracoli e le sofferenze secondo questo o quell'elemento delle nature da cui proviene e in cui bi l'essere, come disse il divino Cirillo. Insomma, restando fermo il concetto di inconfuso e di indiviso, riassumiamo tutto in quest'unica espressione: Credendo che uno della santa Trinità, e, dopo l'incarnazione, il signore nostro Gesù Cristo, è il nostro vero Dio, affermiamo che due sono le sue nature che risplendono nella sua unica sussistenza; in essa egli, durante tutta l'economia della sua vita, operò prodigi e soffrì dolori; e ciò in modo non apparente, ma reale, mentre la differenza delle nature in quell'unica sussistenza può conoscersi solo dal fatto che ciascuna natura, in comunione con l'altra, voleva ed operava conformemente al proprio essere. In questo modo, noi ammettiamo anche due naturali volontà ed operazioni, che concorrono insieme alla salvezza del genere umano.

Stabilite, quindi, queste cose con ogni possibile diligenza e cura, definiamo non esser lecito ad alcuno presentare, ossia scrivere, comporre, credere, altra formula di fede, o insegnarla ad altri. Quelli poi, che osassero o comporre una diversa formula, o presentare, o insegnare, o trasmettere un altro simbolo a quelli che volessero convertirsi alla conoscenza della verità dall'Ellenismo, dal Giudaismo, o da qualsiasi altra setta; o tentassero di introdurre nuove voci, ossia nuovi modi di dire, per sconvolgere quanto da noi è stato definito, questi tali, se sono vescovi o chierici, decadono, i vescovi dall'episcopato, i chierici dalla dignità di chierici; se poi si tratta di monaci o di laici, siano anatematizzati.

Il Concilio si propone innanzitutto di essere fedele alla fede di Calcedonia. Difende sia la posizione di papa Agatone, che le affermazioni del Tomus Leonii.

Sulla base di Calcedonia afferma dogmaticamente:

- due volontà naturali
- due operazioni naturali

Per specificarne la distinzione riprende poi *i quattro avverbi calcedonesi* (senza divisione, mutazione, separazione, confusione).

Se Cristo non avesse avuto due volontà e operazione non avrebbe potuto apportare la salvezza.

Ciò che si propone di affermare il Costantinopolitano III è che già Calcedonia sosteneva questa dottrina: infatti la presenza di due nature implicava necessariamente due operazioni e due volontà, in quanto volontà e operazioni sono facoltà/proprietà della natura. Se la natura non ha capacità di operare e la volontà non è una natura piena. Dunque ciascuna natura mantiene ciò che gli è proprio.

MOMENTO SISTEMATICO

# CAPITOLO X

## Cristologia contemporanea

### 10.1. Introduzione

I Concili fino ad ora visti hanno certamente risolto varie problematiche, ma non hanno di certo posto fine alle riflessioni cristologiche. La cristologia contemporanea, dopo secoli di assenza di problematiche, ha posto in luce nuove domande. In epoca antica le domande avevano riguardato fondamentalmente l'essere di Cristo e la sua costituzione. La riflessione attuale ha posto in luce invece **domande psicologiche**. La riflessione patristica tuttavia non aveva taciuto queste questioni: già il problema delle operazioni e delle volontà era infondo una questione legata anche alla psicologia.

La cristologia contemporanea ha discusso su:

- *la questione della libertà di Cristo*
- *la questione della consapevolezza messianica di Cristo*
- *la questione della scienza di Cristo*
- *la questione della coscienza che Cristo aveva di sé.*

## 10.2. La questione della libertà di Cristo

Le dinamiche che hanno portato in antichità a porre le domande sulla volontà e l'agire, sono fondamentalmente le stesse che hanno consentito di porre la domanda sulla libertà.

Gesù era una persona libera? Nel rapporto con gli altri uomini il Vangelo ci mostra una persona decisamente libera, non condizionata. La problematica riguarda però il rapporto di Gesù con Dio, il suo rapporto con la volontà di Dio. Il suo essere uomo è in qualche modo condizionato dal suo essere anche Dio? La natura umana è libera o condizionata dalla natura divina?

Si tratta di un problema complesso, che non è possibile banalizzare con semplici e sbrigative risposte. Ad esempio con quelle risposte che si sono articolate a partire dalla *impeccantia/impeccabilità* di Cristo.

### *Posizione*

Spesso si è detto infatti che la sua umanità era impeccabile: egli non avrebbe avuto la possibilità di disobbedire al Padre per via della sua unione ipostatica con la natura divina: la natura umana assunta dalla persona del Verbo non avrebbe potuto disobbedire. Questa visione presenta però delle problematiche: dire che la natura umana è stata “quasi divinizzata” pone a rischio la “consustanzialità” (cfr. Calcedonia) della sua natura umana con quella degli altri uomini. Provocherebbe quasi una nuova ricaduta nell'apollinarismo.

### *Problematiche scaturenti dalla posizione*

Questa posizione andrebbe in contrasto con quanto spesso i vangeli ci pongono in luce: il fatto che l'opera di salvezza si è realizzata per la sua obbedienza, fedeltà a Dio, per i suoi meriti. Se Cristo non fosse stato libero come avrebbe potuto essere obbediente, fedele? Di quali meriti si tratterebbero? Quando si parla di obbedienza è sempre implicata la libertà, se no si tratterebbe di costrizione.

Proprio perché è stato obbediente nella libertà ci ha salvati. Nella Scrittura, ad esempio in Paolo la risurrezione è presentata come premio divino per la sua obbedienza.

Ugualmente il titolo cristologico paolino di *nuovo Adamo* è legato ugualmente alla contrapposizione tra la disobbedienza del *primo Adamo* e l'obbedienza del *secondo*.

### *Tentativi di risposta*

Tanti passi della Scrittura affermano che egli non ha peccato. In Eb «fu provato in ogni cosa». In Gv 8,48 «chi di voi può dimostrare che io ho peccato?». In 1Gv «egli è apparso per togliere il peccato, lui che è senza peccato». In 2Cor «colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò come peccato...».

Si afferma dunque molto evidentemente che egli non ha peccato. La questione sta però nel sapere se lui poteva o meno peccare. Se lui aveva libertà di peccare. Si può conciliare l'impeccabilità con la sua libertà? Per noi l'uomo libero è colui che ha la possibilità di scegliere, anche di sbagliare. Per noi dunque la libertà coincide con il libero arbitrio, con la libertà di scelta. La libertà di scelta implica dunque il poter peccare. Se si nega la possibilità di peccare vengono meno alcuni elementi propri dell'umanità.

È importante al riguardo della discussione distinguere fra:

- *impeccantia* (non ha peccato)
- *impeccabilitas* (era impossibilitato a peccare)

La questione concerne il problema se l'*impeccantia* di Cristo abbia alla base anche l'*impeccabilitas*.

La svolta sta nel cogliere il vero senso della libertà. Al riguardo può aiutarci la riflessione di Massimo il Confessore. Egli ricorda che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio. Per questo motivo fin dalla sua origine l'uomo è toccato dalla grazia di Dio ed è chiamato a realizzarsi nel conformarsi al progetto con cui Dio l'ha fatto. La vera libertà sta dunque nel corrispondere al progetto di Dio, alla sua vocazione. La libertà consiste nel realizzare se stessi prendendo coscienza di come si è fatti, a immagine e somiglianza di Dio. La libertà consiste così nel realizzare se stessi come si è. In questo senso Gesù è stato veramente libero: ciò non significa che non abbia dovuto affrontare prove e tentazioni. Egli le ha affrontate come noi, ma le ha superate.



### 10.3. La questione della consapevolezza messianica di Cristo

Questa problematica pone in gioco “la coscienza di se” e “la scienza posseduta”. Quale consapevolezza Gesù aveva della sua missione, della sua morte?

Circa la questione della *coscienza della sua missione*, tentativi di risposta possono essere accennati a partire dai Vangeli. In essi si colgono aspetti diversi. Sembra possibile distinguere fasi diverse del ministero di Gesù. Ma ci sono momenti e fasi diverse nel modo di vedere di Gesù ciò che egli sia facendo, qual è il senso del suo ministero. Appare inizialmente un Gesù fiducioso nel suo operato: egli ha fiducia nell’esito della sua missione (le folle lo seguono, lo ascoltano...). Man mano l’atteggiamento di Gesù sembra mutare in quanto anche l’atteggiamento delle folle muta (iniziano le resistenze e gli ostacoli). Gesù sembra pian piano rendersi conto della difficoltà della sua missione, e comincia a pensare che l’esito del suo ministero possa dirigersi anche verso una morte violenta. Sembrerebbe che all’inizio Gesù non avesse piena avvertenza dell’esito tragico della sua missione.

Man mano attorno a lui cresce il clima di diffidenza, ostilità, incomprensione.

Al n. 557 del CCC si afferma riguardo alla ferma decisione di Gesù in Lc 9,51: «con questa decisione indicava che saliva a Gerusalemme pronto a morire». Quello è dunque un momento in cui Gesù percepisce ciò che gli accadrà.

Per sintetizzare, forse Gesù non da subito aveva colto l’esito del suo ministero, ma lo colse solo gradualmente.

### 10.4. La questione della scienza di Cristo

Un’altra questione è quella che tradizionalmente è stata definita come la *scientia Christi*. La scolastica rappresentata da Tommaso riconosceva a Gesù tre tipi di scienza:

- *la scienza beatifica* (quella di chi è nella visione immediata di Dio: Gesù aveva questa conoscenza immediata di Dio e delle cose. Questo tipo di conoscenza era attribuita a Gesù in virtù di due motivi:

- la comunicatio idiomatum (essendo Figlio di Dio doveva avere la visione perfetta)
- lo scopo dell'incarnazione (la salvezza apporta la comunione con Dio, il vedere Dio faccia a faccia. Per questo motivo Gesù doveva già possedere i contenuti della salvezza che ci avrebbe donato).
- **la scienza infusa** (Si tratta di una conoscenza differente da quella proveniente dall'esperienza. Essa sarebbe stata "infusa" dall'alto, da Dio in Gesù. È il tipo di conoscenza che la Scolastica attribuiva agli angeli. Gli angeli infatti per quella che è la propria natura conoscono in questo modo. Gli scolastici affermavano: se questa conoscenza la hanno gli angeli, come può non averla anche Gesù?. A livello di tipologia di conoscenza possiamo dire che si assomiglia molto a quella beatifica: è una conoscenza perfetta. Questo tipo di conoscenza gli scolastici la fondarono su alcuni passi scritturistici dove si dimostrava che Gesù non faceva riferimento a esperienze empiriche: ad esempio quando Gesù invia gli apostoli a preparare il suo ingresso in Gerusalemme, Gesù dà delle indicazioni molto precise sul da farsi ("troverete legato un asino..."); un altro esempio è quando Gesù dimostra di conoscere il pensiero o i sentimenti degli altri (es. Mc 2,6-8; Gv 4 «tu hai cinque mariti»).
- **la scienza acquisita** (essa è la conoscenza che appartiene ad ogni uomo e che proviene dal rapporto esperienziale umano e spirituale)

*I motivi della messa in discussione della scientia beatifica e infusa.*

La riflessione contemporanea ha messo in discussione queste due *scientie*.  
 Circa la scienza beatifica nel Gesù terreno si è affermata la mancanza di fondamenti biblici e patristici. In Gv Gesù dice di aver visto il Padre, ma non di vederlo nel presente)  
 Circa la *scienza infusa*. Si è affermato in ripudio ad esempio che spesso l'uomo è capace di intuire i sentimenti degli altri.

In difesa del ripudio della scienza beatifica vengono presi alcuni passi: la guarigione dell'emorroissa (Gesù dice "chi mi ha toccato?"), il dialogo con l'uomo ricco ("perché mi chiami buono?"), il discorso sul giudizio in Mt ("nessuno conosce quel giorno, neanche il Figlio, ma solo il Padre").

Tuttavia questi passi potrebbero spiegarsi in diverso modo: Gesù potrebbe agire in questi modi per provocare (uomo ricco), per richiamare l'attenzione (emorroissa), per non svelare certe cose che sapeva agli interlocutori (giudizio).

Difronte a queste posizioni spesso estreme noi tentiamo di rispondere affermando che la ragione di fondo è più prettamente di carattere teologico. Se Gesù avesse avuto la visione beatifica e la scienza infusa in terra come avremmo dovuto considerare la sua esistenza umana? Probabilmente non sarebbe stata una vera condivisione dell'esperienza umana da parte di Gesù. Sarebbe stato un "super-uomo"! Il vangelo ci dimostra che Gesù visse tutte le tentazioni, le prove della vita. Se Gesù avesse saputo tutto, si sarebbe trattato di un copione recitato, di un film! La cosa migliore è quella di stare al dato Scritturistici, prendendo in pieno la portata di alcuni passi come l'inno di Efesini: «umiliò se stesso»: un a *kenosis* che riguardò anche l'accettazione delle leggi della conoscenza umana. Gesù dunque cresceva "in età, sapienza e grazia". Il CCC al n. 472 afferma al riguardo:

«L'anima umana che il Figlio di Dio ha assunto è dotata di una vera conoscenza umana. In quanto tale, essa non poteva di per sé essere illimitata: era esercitata nelle condizioni storiche della sua esistenza nello spazio e nel tempo. Per questo il Figlio di Dio, facendosi uomo, ha potuto accettare di « crescere in sapienza, età e grazia » (*Lc 2,52*) e anche di doversi informare intorno a ciò che nella condizione umana non si può apprendere che attraverso l'esperienza. Questo era del tutto consono alla realtà del suo volontario umiliarsi nella « condizione di servo » (*Fil 2,7*).»

### **10.5. La questione della coscienza che Cristo aveva di se**

Gesù sapeva chi fosse? Sapeva di essere Dio? Si tratta di una discussione che ha segnato il XX secolo e che tuttora è aperta.

Partendo dalla Scrittura, in particolare dai vangeli sinottici, notiamo la sottolineatura della modalità di insegnare e agire di Gesù: egli insegnava e agiva con autorità. Egli dice cose che un uomo non potrebbe dire: ad esempio parole di perdono dei peccati. Si mostra sicuro nel parlare e agire. È sicuro di quel che dice e fa solo chi sa bene di trovarsi in un determinato ruolo! Questa sicurezza Gesù la dimostra soprattutto quando parla di Dio o addirittura quando parla a Dio. Egli afferma ad esempio: «nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Padre vorrà rivelarlo».

Considerano poi il vangelo di Giovanni si trova ancor più marcata questa dimensione. Egli afferma ad esempio: «Io sono la via, la verità e la vita», «prima che Abramo fosse Io sono». Con queste tipologie di linguaggio Gesù mostra esplicitamente di sapere fortemente di se, della sua realtà.

Dobbiamo domandarci però se il linguaggio dei Vangeli esprime effettivamente il pensare e agire di Gesù, oppure se esprime solo il pensare e il modo di vedere nell'ottica della fede da parte dei discepoli nel contesto dell'idea che essi si son fatti di Gesù.

Ci domandiamo dunque: Gesù era cosciente di essere Figlio di Dio in quanto uomo? Il punto di riferimento deve diventare anche qui il Mistero dell'Incarnazione. Incarnandosi il Figlio di Dio si è sottoposto a quella che è la legge umana dello sviluppo e della crescita. Ciò vale dunque anche per la sua coscienza di essere Dio. Dobbiamo dunque dire che piuttosto che "essere consapevole" egli è "diventato consapevole" di essere Dio: ciò fa parte della logica dell'Incarnazione. Egli ha acquisito progressivamente la coscienza di essere Figlio di Dio grazie al suo dialogo col Padre. Gesù ha vissuto un'esistenza autenticamente umana: con l'Incarnazione è entrato totalmente e integralmente nella condizione umana. La presenza delle due nature non ha influito sulla pienezza della sua condizione umana. Il Figlio di Dio non ha ripudiato o interrotto il suo legame col Padre, ma questo legame lo ha vissuto in modo incarnato, in modo umano. Egli ha vissuto da uomo quello che era: Figlio di Dio.

Al riguardo è importante un documento della Commissione teologica internazionale del 1985 intitolato "La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione".

## CAPITOLO XI

### La dimensione soteriologica

Varie e molteplici sono state le riflessioni circa la dimensione soteriologica del Verbo Incarnato.

#### 11.1. Il motivo dell'Incarnazione

##### *I due approcci scritturistici*

Una delle questioni che ha suscitato grande interesse è quella del “motivo dell'Incarnazione”. Se ci rifacciamo alla Scrittura stessa troviamo molteplici immagini e approcci. Essenzialmente due tipi di approcci:

- **Il primo** concerne tutti quei modi di parlare dell'Incarnazione in rapporto/prospettiva alla Redenzione. Si tratta di quei testi in cui cogliamo che Dio si è fatto uomo per la Redenzione dell'uomo. In questo contesto viene immediata la domanda: “Redenzione ... da cosa?”: è implicata così la dimensione del peccato. L'Incarnazione è così l'intervento di Dio per riportare la creazione alla sua genuinità e purezza. Fra i molteplici testi ricordiamo nei vangeli Mt 1,21: «lo chiamerai Gesù, egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati», o Gv 3,17: «Dio non ha mandato il suo Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché si salvi per mezzo di Lui», o Lc 19,10: «il Figlio dell'uomo infatti è venuto per cercare e salvare ciò che era perduto». In Paolo compare ugualmente questo modo di pensare in 1Tm 1,15: «Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori». Da questi testi ne consegue che il

Figlio di Dio si è incarnato per ricomporre quella frattura fra Dio e l'uomo che si è creata col peccato. Il peccato sarebbe dunque la causa dell'incarnazione.

- **Il secondo** concerne tutti quei modi di parlare dell'Incarnazione in cui essa non è posta in diretto rapporto col peccato. Ad esempio nell'inno cristologico in Col 1,15-17: «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui, e tutte in lui sussistono»: si pone in luce il rapporto di Cristo con la creazione senza la dimensione del peccato. Si afferma inoltre che lui è la pienezza della creazione stessa: dunque non è presente il peccato. Un altro testo è il prologo di Giovanni: «e il Verbo si fece carne», o l'inizio della Lettera agli Ebrei: «negli ultimi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio».

Spesso si è parlato, circa la prima prospettiva, di **creazione condizionata**, condizionata dal peccato. La creazione avrebbe avuto già in prospettiva la dimensione del peccato.

Riguardo invece alla seconda prospettiva si è parlato di **creazione incondizionata**, ossia non in diretto rapporto col peccato. L'incarnazione faceva in qualche modo già parte del progetto della creazione.

### ***Le due linee di pensiero medievale***

Le risposte che la teologia diede ebbero alla base queste due dimensioni scritturistiche:

**1) La posizione tomista.** L'INCARNAZIONE COME RIMEDIO DEL PECCATO. Se non ci fosse stato il peccato non ci sarebbe stata l'incarnazione. Tommaso essenzialmente ragiona partendo da cosa è avvenuto nella storia salvifica. Egli non elaborò da se questa visione. Non fece altro che riprendere quell'impostazione che era tipica già nella patristica latina.

**2) la posizione scotista.** L'INCARNAZIONE COME PIENO COMPIMENTO DEL PROGETTO DELLA CREAZIONE. Duns Scoto affermò che l'incarnazione sarebbe avvenuta anche senza il peccato dell'uomo. Il progetto di Dio nell'incarnazione sarebbe stato quello del dono della figliolanza divina. Queste riflessioni anch'essa era raccolta dal pen-

siero di autori precedenti, particolarmente dalla patristica greca e dall'autore latino medievale Ruperto di Deutz.

### **11.2. Il valore della morte di Cristo sul piano cristologico e sotoriologico**

Spessa affermiamo che la nostra salvezza proviene dalla morte di Cristo. Questo la Scrittura lo afferma in vari modi. Essa usa particolarmente due categorie:

- **la redenzione.** Il termine greco è ἀπολύτρωσις. Si tratta di una parola composta, dove “litron” indica il prezzo di qualcosa. Indica dunque il riscatto. La redenzione è intesa così come una liberazione ottenuta mediante il pagamento di un prezzo. La morte di Cristo è il prezzo che è stato pagato per la nostra liberazione.

Già nella patristica fu sviluppata questa impostazione. Per Origene e altri la redenzione sarebbe stato il pagamento del prezzo a Satana. Col peccato infatti l'uomo sarebbe diventato schiavo di Satana. Era dunque necessario pagare un prezzo. Il prezzo sarebbe stato la morte di Cristo.

Nella Scrittura tuttavia non si parla esplicitamente di un “prezzo pagato” né a Satana né a Dio. Significa semmai che la liberazione ha avuto un prezzo, “è costata cara”, si è trattata della vita di Cristo. Possiamo citare al riguardo Paolo: «siete stati comprati a caro prezzo» (1Cor 6,20). Se la redenzione fosse il pagamento di un prezzo si collocerebbe nell'ottica di un mero scambio di mercato. La redenzione ha comportato un evento che ha un valore infinito. Non è un pagamento ma è un dono. È il prezzo che l'amore esige, non un prezzo dovuto a qualcuno.

- **l'espiazione.** Questa categoria è presente fin dall'Antico Testamento, cos' come nella religiosità ellenistica. Nell'ellenismo indicava il sacrificio offerto per placare le divinità. Nel giudaismo indicava invece un rito di purificazione dell'uomo: il peccato poteva espiarsi tramite riti o preghiere. Nel Nuovo Testamento questa categoria viene ripresa, ad esempio in Eb «Cristo doveva espiare i peccati del popolo». Col sacrificio del suo sangue Cristo ha purificato gli uomini dai loro peccati. In 1Gv 2,2 si defi-

nisce Gesù come «vittima di espiatione per i nostri peccato» e in 4,10: «Il padre ha mandato il suo Figlio come vittima di espiatione per i nostri peccati».

L'espiazione è in stretto legame con la giustizia. Tuttavia la giustizia divina non è quella secondo il modello umano: si tratta di una "giustificazione", un "rendere giusti" in base alla misericordia. Dio manifesta la sua giustizia non quando punisce il peccatore dando a ciascuno ciò che merita, ma quando giustifica, rende giusti i peccatori togliendo il peccato e comunicando i suoi doni. Ugualmente in 2Cor 5,21 Paolo afferma «Dio lo ha trattato da peccato in nostro favore»: ciò significa non che Gesù è stato reso colpevole di qualcosa per essere assimilato alla nostra condizione, ma che è stato caricato delle conseguenze dei peccati che non sono suoi.

La riflessione teologica medievale ha apportato lo sviluppo di un'ulteriore categoria: **- la soddisfazione.** Sant'Anselmo cercò di rispondere al problema del perché della necessità della morte di Gesù. Egli affronta la questione nel *Cur Deus homo?*. Elaborò la cosiddetta teoria della soddisfazione. Egli affermò che la salvezza è ciò che Dio compie per liberarci da ciò che il peccato ha provocato. Il peccato è visto fondamentalmente come una offesa a Dio tramite la quale si è tolto a Dio l'onore che gli è dovuto. Per poter superare questa condizione occorreva così restituire a Dio l'onore che con il peccato gli era stato tolto. Bisognava *satis-facere*, rendere soddisfazione a Dio riparando l'offesa. Tuttavia l'uomo non si trova allo stesso piano di Dio, per cui non può mai riparare adeguatamente a Dio, non può corrispondere alle esigenze di Dio. Può provvedere soltanto Dio stesso. Tuttavia se il peccato è dell'uomo deve essere l'uomo a restituire l'onore a Dio, poiché se no non si ha una reale soddisfazione. Con l'incarnazione è il Figlio di Dio che si è fatto uno di noi: in questo modo egli, vero Dio e vero uomo, poteva rendere soddisfazione agli uomini. Il quest'ottica per Anselmo la morte di Gesù era necessaria. Tuttavia la morte di Gesù fu anche una decisione volontaria di Gesù, non ne fu obbligato.

Questa dottrina è però una "teoria". Essa compare anche nel Magistero, ma ciò non significa che si tratti di una dottrina ufficialmente accolta dalla Chiesa. Il Concilio di Trento (DH 1529) affermò che «Gesù con la sua santissima passione sul legno della Croce ci meritò la giustificazione e soddisfece per noi a Dio Padre». Il Magistero tuttavia non ha stabilito ufficialmente questa dottrina. Anzi, il Magistero spesso si è



mantenuto prudente al riguardo. La teoria di sant'Anselmo presenta infatti molti limiti: l'aspetto della "necessità" cui Anselmo insiste (molti elementi in realtà non sono propriamente necessari: Se consideriamo la Scrittura, Dio non era obbligato a mandare il Figlio nel mondo; Dio non era obbligato a richiedere un prezzo da pagare all'uomo; la morte di Cristo non era necessaria per riparare). Un altro limite anselmiano è la stretta dinamica giuridica in cui colloca le sue riflessioni. Tutto ciò non fa emergere il vero motivo che è alla base di tutto, anche della morte del Figlio di Dio: l'amore di Dio. Fra gli elementi positivi di questa teoria invece notiamo la accentuazione della gravità del peccato, che non può essere banalizzato.